اشتراه ابو الحسنات محمد عبد الحی تجاوز الله عن ذنبه الجلی والخفی
ابن المرحوم مولانا محمد عبد الحلیم فی شهر سنة [illegible] [illegible]



﴿فهرست مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول﴾





(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم * ليخلوا عن الرديات فينجوا من عذاب الجحيم * ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم * والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم * وسدد مناهج الحق بسنته القويم * محمد واله وصحبه المجمعين على تميم العصيم * والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم * ماجاد الغمام بدمعه على الغميم * ونبت القضيم من مهامه القصيم * اما بعد * فان اولى ماتقترحه القرايح القوارح * واعلى ماتجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح * مايتوسل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية * ومنه يحتلى عرى الدقايق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام * كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى ذا العلة ويسقى ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة فى بيداء الاصول

قال المحققون قد فسروا قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم باعطاء العقل الذى به صلحوا للتكليف منه
وانما فصل الفقرتين الاخيرتين عن الاولين لانهما استيناف كانه قيل كيف هداهم فقال شرع لهم منه
اى الاحكام الاعتقادية والعملية منه
ليخلوا عن الرديات فيه اشارة الى ان افعاله تعالى معللة بحكمة ومصالح يعود نفعها الى العباد لانها ليست بمعللة اصلا كما ذهب اليه الاشاعرة ولا معللة بالعلل الغائية والاغراض كما ذهب اليه المعتزلة منه
القضيم شعير الدابة والقصيم بالصاد المهملة جمع قصمة وهى الرملة منه
ذرى جمع ذروة والمراد بها الدلائل منه

لادرع مين الحصول * شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول * وزهدت
فى تنقيص شانه اسنة السنة الفسول * فالاقدام بعدها على تصنيف
فى الاصول * وترصيف ابواب وفصول * كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة
باليم * والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم * نعم ان قصد احد تهذيب الكلام
وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رئيس فقام * والذب عنه بكشف
المرام وتحقيق المقام * ساغ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسدة اللئام
(بيت) ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح حمر الوحش اذهو راتع * ثم انى
معانى بالقصور معترف * ومن بحور نحور النحارير مغترف * قد استهوانى
الشعور بمكنونات ضمائر الاحبار * واستهامنى العثور على مخزونات سرائر
الاخيار * ولم ارا اليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد عليه دليلا سوى
النقد والتهذيب * فرتبت اولا عجالة انيق النظام * بل مجالة رفيق الانتظام
منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين
مع زوائد من فوائد اقتصها سهام النظر الصائب * وقلائد من فرائد
نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها فى زوايا الهجران * ونسجت عليها
عناكب النسيان * لما ان فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر
الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم الجور على
سبيل السداد ومنهج الرشاد * وامثل هجيراهم تمزيق الاديم باسنة شداد
والسنة حداد * قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق هاديا
ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام
بل هم اضل سبيلا * حتى امرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام
ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهران الانام * فشمرت عن ساق
الجد فى الانتقاد * وامسيت سهدا فى الاجتهاد * وسهرت فى الارتياد
فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدر من مشرف
بدا * اضاءت بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول
مسددا * بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول
مشيدا * اذا رأت الحذاق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
* لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا *
ومن جد فى تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفا مهندا
الهى كما وفقت للجمع اعطها * قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا *

٧ الاقتراح الاكتساب
القرايح جمع قريحة
والقوارح جمع قارحة
اى صافية منه
الجوارح الاولى جمع
جارحة بمعنى العضو
والثانية جمع جارحة
بمعنى الكاسبة منه
وهى صخرة عظيمة
فى فضاء سهل منه
الدرع الصغير الذى
لا غناء فيه منه
اى اعرضت فان الزهد
اذا عدى بفى يكون
بمعنى الاعراض منه
الترصيف وضع البعض
على البعض منه
جمع الديمة وهى المطر
الدائم منه
جمع طريحة بمعنى
القطعة المطروحة
منه
النحارير جمع نحرير
وهو المتقن منه

لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو لى الها ممجدا * جزى الله في اولاه خيرا بمساعي * واولاه في اخراه عيشا مرغدا * ثم لما احسست فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وآنست فيها الاشكال * وان لم يصل حد الاخلال * شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها * بكشف نكتها وابرازها * ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها * وتفصيل اجمالها * مع تحقيق المرام وفق مايراد * وتدقيق في المقام فوق مايعتاد * بمعان تتلذذ بدركها القلوب وتنشرح الصدور * والفاظ تتلألأ خلال السطور كأنها نور على نور * كأن الثريا علقت في جبينه * وفي انفه الشعرى وفي خده القمر وسميته (مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول) متضرعا الى الله ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجاتي في يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف * والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار * وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل * اووجد فيه هفوة وخلل * فعلى الواقف ذي المروءة ان يصلح مايرى من الخطل * او يصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل * فان ترك الاساءة من اخوان الزمان * نهاية مايتمنى عندهم من الاحسان * لئن ادركت في نظمي فتورا * ووهنا في بيان اومعاني * فلا تنسب لنقصي ان رقصي * على مقدار تنشيط الزمان * وها انا اشرع في شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال الاولى او ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال لايبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لايوجد بدون شئ منها اذلا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري

يعني ان المصنف آثر في الحمد طريقة الحال على ماهو المتعارف من ايراده بالجملة الاسمية اوالفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية في كون كل منهما قيدا للعامل او حالا عنه حتى يتأتى التوفيق بين الحديثين سعد

اي لا يتحقق ولا يتم بحيث ينقطع وينتهي وهو لاينافي ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد فيتأتى التوفيق ونظير الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين فانها لاتوجد ولاتتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء من اجزاء المسافة فليتأمل سعد

بين النصين بناء على حمل الابتداء على الا نى باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيق والآخر على الاضا فى فتأسى بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى اثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق له لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام ابهمه للتعظيم قال الله تعالى * ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عد ايثار صحبته حسنا (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النفى اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ماذكرته مبنى على ان يكون المراد بماذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبى وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه فآثر الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه منه

يدخل فيها اصول الفقه ايضا لان الفروع وقعت فى مقابلة اصول الدين منه

الاستصحاب هو الحكم بابقاء شئ كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (حالية) اى متزينة (بالاشارات) الى الدقايق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم) اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره (فى الوصول الى مستصفى حقايق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تخليص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمتها) اى المجلة (بتهذيبه) اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى مع كونه محكما متقنا (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والغاز (ونحواها بغاية تبيينه) اى بسبب كمال توضيحه (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق (كشف الاسرار) يعنى ان نحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول (رتبتها) اى المجلة (معولا) اى معتمدا (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه * شعر * فمن يبغ اسباب العلى فليصل بها * فتلك الى نيل العلى خير سلم (اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لاتحقيق (مجيب) اى سميع ٦ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور (وعليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) اى لا الى غيره

(انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة فى تبيين٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ماهو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل (علم) اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها اواصول وقواعد اوادراكها فتدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك (من حيث ان لها)

٩ فى اختيار التبيين فى الحد والتعيين فى الموضوع والغاية اشارة الى ان المعدودة من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعية موضوعه والتصديق بفائدته منه

٧ بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ الجنس وكون الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التمييز منه

٢ اى لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال انه ليس كذلك لان بعض الداعى لا يقبل دعاءه قطعا منه

اى لتلك الاحوال (دخلا فى اثبات الثانية) اى الاحكام (بالاولى) اى الادلة
قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور و ادراك
الجزئى والبسيط تصورا اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير
من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم و المراد ههنا ادراك الاحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فى نفسه والنظر فى احواله و صفاته
فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد
الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثانى
هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب و السنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا اوعند التعارض او باعتبار استنباط
الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد
كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة
والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه
وانواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية
و بعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة من الحكم و بعضهم زاد فى التعريف قيد الوضع
فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم و بعضهم جعل الاقتضاء اعم من
الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال فى الاثبات كونها
معتبرة فى كبرى الاقترانى او ملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى
سواء كانت محمولات اواجزائه لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية و ظنية وخاصة و عامة
و مشتركة و راجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام
كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع
من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به
فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه
فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها
فالكبريات و اللازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

وهو كون الموضوع
فى الادلة والاحكام
جميعا سعد
٦لان المقام مقام
التعليم وتمييز العلم
المشروع فيه للطالب
لا التميز فى نفسه سعد
لزوم التكرار مما قال به
صاحب التنقيح وتبعه
صاحب التلويح
وتعسفهما ثم ظهر انه
لا تكرار لان ابن الحاجب
فى الاول واما حده
لقبا فالعلم بالقواعد التى
يتوصل بها الى
استنباط الاحكام
الشرعية عن ادلتها
الفرعية التفصيلية
بالاستدلال واراد به
الاجتهاد واستنباط
الاحكام عن الامارات
فان مراده فى الاول
بيان كون الاصول
وسيلة الى استخراج
الاحكام الشرعية
عن ادلتها قطعية
كانت اوظنية ومراده
فى الثانى بيان المصطلح
عنهم و هو بما الفقه
عبارة عن العلم بالاحكام
الظنية فقط سعد

مسائل الاصول و هو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل
الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة
احوال الادلة والاحكام التى لاتنحصر فى عدد يمكن من ضبط تفاصيله
فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط
ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور
فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر
من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لايطلق حقيقة الا على
القواعد وادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما
هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لايتوصل بها
مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية
الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى
الشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد
الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لايمكن وقوعها كبرى
لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد
الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطهما وقيود هما المعتبرة فى كلية القواعد فخلاف المعهود والمتعارف
وكفى بهذا سببا للعدول والثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا
بان المراد التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب
القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب
مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ من التعريف اللقبى
شرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه
والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار
ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو مادل على شئ باعتبار معنى
هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه تفيد الاختصاص باعتبار
ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو مادل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين يفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات مالا ثبوت له حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لاتزيد على صريح اللام وهى لاتدل قطعا على الاول كما تحقق فى موضعه نسخه

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بجميع بعدها اعنى مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لا ينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا اولامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ما ينتفع به او يتضرر دنيوية كانت اواخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط (ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ فى اصول الفقه زيد قيد عملا (فيخرج علما الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول) لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل لا ثبوتها فى الواقع حتى ان تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان قيل لا يبحث فى الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة

فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح منه

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة ووجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر في مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها ككوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانهما ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضي والنافي مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبتني) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل

الى العلم واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او للخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود فان المباين للشئ اذا قام به مساويا له ٩ فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئه دخلا فيه والثانى كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك العارض له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المعين المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع ٤ اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتى له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس ٣ فى السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف فى موضوع الاصول فقيل انه الادلة فى الاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم ينعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لا ما اختاره صاحب الاحكام) خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التى لها دخل

٦ بالوضع له فقيد انه على المحقق عضد الملة والدين حيث قال ولو حمل الاصول على معناه اللغوى يعنى معناه ما يستند اليه الفقه يشمل الاقسام فلم يحتج فى الموضوع الى النقل وقد حققناه فى المحاكمات العضدية منه

فيه اشارة الى ان نوع النوع فى حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب والسنة ايضا وهما نوعان من الدليل السمعى منه

اى يبحث عن احوال انواعها وعن انواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع اعراضها وان كان كل منهما نوعا من الدليل السمعى منه

فى المبحوث عنه راجعة فى الحقيقة اليه بعضا ناشيا عن احد المضافين و بعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى (ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع احداهما الى الاخرى بتاتاً و بل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة فى الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها فى الجامع او باشتراكها فى جامع ذاتى او عرضى الاول باطل بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المحققين اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخييلية والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادرك البرهان على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسى البعيد

عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى لحوقها النوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك فى العرضى المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرضى الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانهما لا تشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الا انضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر فى موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدم الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد فى افعال الله تعالى لاستلزامها استكماله بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولو اجمالا فلهذا احتيج اجمالا الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن اومن الكتاب لا المقصود من الفن اوفى الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد (الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى اوغيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فلحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام * دع ما يريبك الى مالا يريبك * والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث اوبقوله عليه الصلوة والسلام * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * وقوله عليه السلام خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة الركن (الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل بالتواتر ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونها فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذا المعجز هو السورة اومقدارها كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ماعداه واورد انه ان خصص بالكل لايوافق غرض الاصولى

لان سائر الكتب السماوية وغيرها لم ينقل شئ منها فى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان منه

وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى يجرى عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى فتخرج حروف المبانى وتدخل الكلمة ولا بد من دخولهما لان بحث الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونهما دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرحوا به فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى ومما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسى بعد ما واقق الفقهاء فى كتبه الفقهية قال فى اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثانى فى المشهور والامام الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اخترههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة فقيل (وهو) اى الكتاب المرادف للقرآن فى العرف (النظم) وهو الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبرة فيه الاستعارة المطابقة

كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فكشور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا) صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه (تواترا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقرآآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى للكتاب (مباحث خاصة به) غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهي ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعي على نقوله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصلا لسائر الادلة والعادة تقتضي تواتر ما هو كذلك فلما لم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته (وقيل) يشترط (في الجوهر لا الهيئة) اعلم ان القرآآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو والمسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقدير ين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما (قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم فى الجواز عبر به وقال مالك والشافعى رحمهما الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبى عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفى لقرآنية ما كونه قرآنا ضرورى والا فالقول به اثبات لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعذر به صاحبها ماأولا (فى البسملة) اى قوة الشبهة الحاصلة فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (فى اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة فى اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لايخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لايقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ماقبله فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لايفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها يلايم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله تجوز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابى حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه (فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر النظم خلف وليس كذلك (فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا والثانى وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا لا نسلم ان جواز ها متعلق بقراءة القرآن الحد ودل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام فى شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما رحمهما الله قال وهو الاصح (وله) اى النظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثانى فانه مثمن كما سيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل الأول لا لان اطلاق الأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى ترجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القرء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل يتكلف فيه وضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك وبالكثرة ما يقابل الوحدة فيشمل المثنى فصاعدا او يكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحا وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والا فهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والا فهو (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

(الحقيقة) والا فهو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده فهو (الصريح) وان استتر (الكناية)التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا فهو (الدال بعبارته) والا فهو الدال (باشارته) فان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال (بدلالته) والا فهو الدال (باقتضائه) والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار و يسهل الاستقراء (فان قيل من حق اقسام التباين والاختلاف و بعض هذه الاقسام يصدق على بعض (قلنا لا يلزم فى كل تقسيم التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فى هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (و بعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لايخفى (تشتمل على الكل) اى تعتبر فى كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى فى حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة فى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين و بعضهم قدا معن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمأة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكهما بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مأة واثنين وتسعين قسما وفى كل

(واحد)

واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمأة وثمانية
وستين (اما الخاص) هذا شروع في تفصيل الاقسام (فلفظ وضع)
خرج به الالفاظ الموضوعة وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقي
اواعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام
(على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا
فيدخل فيه التثنية ومن الفعل والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام
والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (في الاسم)
قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لا تأتي في الفعل والحرف (عين)
اى معين مشخص لايقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئي
حقيقي (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد في الجنس (كرجل وامرأة)
اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى
(جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا
من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة
وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما
لايخفى (وحكمه) اى الاثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث
هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب
العوارض خفيا يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه
يقطع الاحتمال الناشي عن الدليل وسيأتي تمام توضيحه او المحتمل وهو
ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى
لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل
او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو
لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة
المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا
الخاص من حيث هو خاص لايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض
فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد
ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع
طلاقا لافسخا) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق
وان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر
باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

فان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته وكثرته انما يكون بتوحيد الوضع وتعدده اذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له وذلك ظاهر ولا شك ان العام من حيث هو عام متحد الوضع فحينئذ يكون معناه واحدا فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلا من العام واسماء العدد والمشترك موضوع للكثير قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر يشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزءا من جزئيات الموضوع له من العام وجزءا من العام وجزءا من اجزائه من اسماء العدد ونفسه في المشترك صرح به في التلويح منه

كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله تعالى * الطلاق مرتان * ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى * فان خفتم الايقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت * اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تختص بالافتداء لا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال اولا فكانه قال فان طلقها بعد الطلاقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا

ومستوجبا لثبوت ما نفى او سكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذ اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق او المقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد والمقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى *لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة* دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها على ما حملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (في آية التربص) وهي قوله تعالى * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء * وقد اولها الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة جيئت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر (ثم لما فرغ مما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (ومحللية الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * لان حتى خاص فى الغاية واثر الغاية فى انتهاء ما قبلها لا فى اثبات حكم لما بعده فالزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لانت حتى لو كلمه فى رجب قبلها حنث ونحن نقول فى اثبات حقية اللازم ان غاية الزوج الثانى اى اثباته الحل لم يثبت بقوله حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل (باشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقنى ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تقر بها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط وطئه فى التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى فى الآية وحتى فى الحديث (و) باشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة عن ذمهما واثبات خساستهما لانه ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى هدم الزوج الثانى حكم (ما دون) الطلقات (الثلث بدلالة) الحديث (الثانى) فانه لما افاد باشارة كون الزوج الثانى هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت فى المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة فى ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لا اثبت المافيه

من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثانى انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون دخول الزوج الثانى شرطا فى محلليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم منا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لا بحتى تنكح) متعلق بجميع ماسبق اما ان الحلية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع لفظ خاص بمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقع فى الذى ابى والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام * لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه * اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع

الموجب فاذا اتفق الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد
قلنا المناسب للوجبية هو الضمان لجعل انتفائه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه
بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله
تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود
تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل (ومنه)
اى من الخاص (الامر) قدمه على النهى لان المطلوب به وجودى
وبالنهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام
وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما تميز الحلال عن الحرام (وهو لفظ)
احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ
(الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند
اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب
به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير
ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به
الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتى
(بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب
الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثلا اطلب
منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب
نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا
ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون
او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام
هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء
افعل وعدل عنه ههنا لوجوه (الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
اعنى التكلم بالصيغ فلا يلايم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة
ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله

افعل معنى معتد به لانه هو المقول (الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى وشئ منها لايسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث لا تساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف (الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به مايكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل مايبنى للمفعول من الفعلين (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى امر (وهو) اى ذلك المراد هو (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما الكتاب فقوله تعالى * فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم * فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام *لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك * وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لايفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى* واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون* ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأى فان الاولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما يكون باختصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا لضرورة ولا ضرورة هٰهنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مامورا به) اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعنى ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب ومن الثانى انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى * افعصيت امرى * فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به * لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك * وايضا المندوب لا مشقة فيه وفى المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبها) اى

اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لاقصور فى الصيغة ولافى ولاية المتكلم (واو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم واو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا فى موجب الامر بشئ بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فى قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة فى غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت فى الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لاتفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة

لابد لهامن دليل قلنا الامر بعد الحظر ورود للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب مايوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لماجاز الحمل فى هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثانى بقوله (ولا يكون (الفعل) اى فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع والذلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخرى وابن ابى بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة فى الصيغة اختلفوا فى الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا لايدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ماذكر فى هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لابفعله واختاره الامدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولامجاز فى احدهما ورد اوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى انه لوكان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذلا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة فى الوجوب (اختلفوا فى كونها) اى الصيغة لا الامر اذلا تساعده الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة فى الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف فى امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لا ينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل فى الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذ التفسير (وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والشئ فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد (ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثانى ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينانه الجواب عن الاول انه لا مشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثانى بان الامر غير مستعمل فى تمام الندب والاباحة بل فى جواز الفعل الذى هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك (واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه

بل فيهما (وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب اوالاباحة انها تدل على جواز الفعل و جواز الترك مرجوحا اومساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك (فان قيل قد صرحوا بارادة الندب اوالاباحة بالامر ولاضرورة فى حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وماذكر ان الامر لايدل على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد اوالمجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا اومساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل (قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب اوالاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه و يثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع و يعلم ان كونه انسانا بالقرينة (فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر فى الندب اوالاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب (قلنا لاامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقى الجواز عند الشافعى) لاعندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى (فلا مجاز) فى الجواز (ايضا) اى كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال

وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا
اوحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن
الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم
والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط او خصص
بوصف اوجرد عنها فان المراد بالمطلق هنا هو المطلق عن تلك
القرينة فلاينافيه التقييد بما ذكر (لايقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو
وقوعه مرة بعداخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده
فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا والامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان
فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع
مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر
التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما
فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت
عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم
فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
الا بدليل ولادليل هنا واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال
عليه السلام * ياايها الناس قدفرض الله عليكم الحج فحجوا * لايقال لوفهم
لماسأل لانانقول سأل لانه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على
موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال
لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجد انه بعض العبادات متكررا بتكرر
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه
ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (الثانى هو
مذهب الشافعى انه لايوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب
الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من
اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لايثبت الا
بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

(الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * اومقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر او المعلق بشرط اوالمقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلايخلواما ان يكون مضافا الى الاسباب اوالى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لايضاف الى السبب فتعين الثانى واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا مايطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لابالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزناعلة وجوب الرجم ولاشك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لايدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد فى الصوم والصلوة هوالوقت ووجوب الاداء المكرر لايضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولايدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب فى الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لابمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها فى اول الوقت فى الصوم وآخره فى الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهومذهب عامة علمائنا انه لايوجب التكرار (ولايحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط اوقيد بوصف اولا (بل يقع على اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كالمسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله (مصدرا لايحتمل محض العدد) كالاثنين فى طلاق الحرة والثلثة وغيرها من الاعداد فى سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كال المسمى و ههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر
مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على
كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى
انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه
اولم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى و المجموع
والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة
استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة
من حيث هى هى لا دلالة له على العدد من حيث هو هو واذ لا دلالة للعام
على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا
الثانى لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات
العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه
ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد
بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين
احدهما من الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى
نفسك ثنتين وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نسلم انه تفسير
بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد
فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك
ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة
واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون
اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه
انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا
فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما
تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس
فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اقتصر المتكلم
على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا زاد عليه العدد علم انه
اراد معناه اللغوى المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى
ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اى
اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

اللغوی (وكذا) ای كالامر فی عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له (كل اسم فاعل دل عليه) ای علی المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هی المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق فی آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباری اعنی كل المسروقات التی توجد منه لانه يؤدی الی ان لا تقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فهی اما اليمنی او اليسری او اعم منهما والاولی متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضی الله تعالی عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القرآت يفسر بعضها بعضا فلا تكون اليسری او الاعم مرادا ضرورة فقول الشافعی ان الآية تدل علی قطع يسری السارق فی الكرة الثانية يكون ضعيفا (قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق علی المقيد اتفاقا) اقول انما لم يحمل الشافعی المطلق علی المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل فی مثل هذه الصور (وهو) ای الامر (اما مطلق عن الوقت وهو الذی لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد او غير مشروع فعلی الاول يكون امر الحج مطلقا وعلی الثانی موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فی مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبنی علی الظاهر (كالامر بالزكوة ونحوه) ای الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح) الذی عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعی وعامة المتكلمين (انه) ای الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فی اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخی منا وبعض اصحاب الشافعی والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالی * ما منعك الا تسجد اذ امرتك * حيث ذم ابليس علی ترك السجود فی الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء فی فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية علی التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالی

اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا * على انه يجب السعي عقيب النداء
بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان
فيه حيث خالف الجمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك
امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاول وايضا صح ان يقال
افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض يجوز ان يكون الاول
بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير (واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان
كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل
الساعة مقيد مما يكذبه وا قول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير
مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
(بلا خلاف بينهما) اى بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة
من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح
انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل
يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه
محمد (ابتدائي كما سيأتي بيانه وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على
ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام
ومن تبعه (اولعدم الاطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس
الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف
المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندي
ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر
الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت
وقدمر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
فقال (وهو) اى ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اى المراد به ما يفضل
عن المؤدى اذا اكتفى على قدر المفروض (وشرط للاداء) اى لان يكون
الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته

للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فان الاصل فى اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيق وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشرا والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور ومؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال لقوله (وللمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثانى فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا اخره على التعيين والا لما صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (ولانتفائها) اى المنافاة (فى) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ماكان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لاعندنا الوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لايتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يليه الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا لذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية (قلنا قد ثبت فى قواعد الشروع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع مابعده) اى مابعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء واما لما سيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولاشك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لايسع مابعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا (قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث (امااولا فلانه مناقض لماقال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامتها ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لا معنى لسلامة الالة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء في هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اى لزفر (في الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا (للشافعي في الثاني) وكذا في الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمهما الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (و يتوقف تقررها) اى تقرر السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها في الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية) اى تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا

وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ما وجب كاملا
لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى (العصر فى
الوقت (الناقص) من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق
وهو كامل لا نقصان فى نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبدة الشمس
فان عبدتها يعبدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك
النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد
منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل
الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة
الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد (فيفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ما
ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا
بعضه يعنى ان ما يجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد
وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل
لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا
لا يؤدى ناقصا (لا عصر بدئ به فى) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا
لا يفسد عصر بدئ به فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها
لانه لما بدئ به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعى لا يفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى
طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر
(وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى
(الاول) اى قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه الاول
ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه
باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة
بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهية وفى الغروب

خروجاعنهما (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النهي) عن الصلوٰة في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقض) مافهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا (بالممدود) اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى مابعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولاشك ان الآتي بها لايتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم (عفو) خبران (بخلاف) الفساد (الطارئ على الكمال كما في الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد (لايدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لايخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه (بل كل) اي كل جزء من الوقت (سبب لكل) اي لكل جزء من الصلوٰة يلاقيه فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لايدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على مايفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا (لايقضيه) اي العصر (ناقصا) اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ماوجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اي عدم قضائه ناقصا (بعد تسليم لذات الوقت) لانا لانسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لانقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عري عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في مسببه فلا يقضي ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط الاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط الاداء وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل (فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء (قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال (واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب بآخر الوقت وفي الاول موقوف اونفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كأن الشارع قال له اداء الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لانعقاد سبب وجوبها لا التوجه الخطاب لانه انما توجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (التوجه عندما) اى آخر وقت (يسع) ذلك الاخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في اى جزء كان من الوقت فان قيل
هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف
بما لا يطاق فلا وجوب الاداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان
وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه و يفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات
وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب
الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
بوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به
فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء
حقيقة بناء على ماذكر فى الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا
القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان
متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط
ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت
حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير
العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا
مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى
ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان
المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع
وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلوة منفردا
فى وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه لا يقتضى
ان يعد من ادى المكتوبة فى اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر
المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى
الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا
ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينتفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام
رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عنيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيار له) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق فى الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فالاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للجزء عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببية فستظهر ان شاء الله تعالى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر فى بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

(اليه الظاهر الآية) السابق اعنى قوله * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر يعني الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا (ولذا) اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتداد جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا) اى في الليل (كآخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا (اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول (و حكمه) اى حكم هذا القسم (نفي صحة الغير) اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اى التعيين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفي والعدم اى فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر ينوي واجبا آخر) استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات او الكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلقت النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يغني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية (قلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اذا لم تشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة

بدون القصد والشرع لم يعين بصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعي رضى الله عنه) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لابد لصيرورة القربة فرضا اونفلا منها احترازا عن الجبر (قلنا) فى جوابه على طريق القول بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطأ فى الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذا الخطأ لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما بطل لا زم ما بقى الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي (اوجبه) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبييت (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان ثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصل فى وقت لا يحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا) كان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا (والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

[حاشية:] وهو تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف وتفصيله ان يقال انا نسلم وجوب التعيين لكن لا نسلم عدم حصوله باطلاق النية لان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل يا انسان يتعين هو للاحضار وهو لا قابل فلذلك ههنا لم يكن غير صوم رمضان مشروعا فاطلق الصوم فى النية تعين صوم رمضان للايجاب وهو الحصول منه

[حاشية:] حتى شرط وجود النية فى الليل حتى يستوى جميع اوقات الصوم فليتأمل منه

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت
النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
والا يفسد لانتفاء النية اصلا (ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع
في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (فظرف له) اي للمؤدى (وشرط
لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة
وابي يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (بفوته) اي فوت
الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اي ذلك الوقت كوقت
معين (نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه) اي نفس الوجوب (فبالنذر)
قال في شرح الجامع الكبير السلماني يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى
مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه
فكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام
الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت
المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اي هذا النوع (جواز
التقديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
(واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من
الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كامر (وسبب له) اي لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق (كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف) فانه
معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر
(ويلحق به) اي بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار
وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي النفل)
لمعياريته (لا) نفي (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو
لا عبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية
اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
(و) مع (الخطا) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت
ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما في رمضان
(واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت
صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء ٢ اذ لاقضاء لها ولاسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء (وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها) اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لا ماروى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة والمساواة هذا شروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظروف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا رح يوسع مع انه يأثم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يتضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته للعام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعيارية) احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لانه نفى الظرفية بالكلية (فاثم بالتأخير) اى حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج الآتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا

٢ والموجب للاداء هو الايام والشهر مطلقا لا الايام خاصة منه

انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت
بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن
رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل
بعده كما سيأتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر
ترجيحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رح) رجح (الظرفية)
نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اى التأخير
لكن لا مطلقا (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه
التأخير عند محمد رحمه الله من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم
التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت)
اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اشارات
الاسرار قال محمد والشافعى الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا
غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان
يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها
قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب
الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء
الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل (اقول فيه بحث)
اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية
اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعيارية فيجب
ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان
كون العاقبة مستورة لا ينافى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية
لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك
ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى ولصحته
فى العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه
حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال
(الشافعى) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه
يحجر) لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها
والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اى بجعل نية النفل منه لغوا (و يبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها) اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من اغمى عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذا لانية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل وقد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لا صحة) للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا لاصلها فان ارادوا منافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا للدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى انا لا نسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عند الرفقة استعان بهم فى كل مايعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة كالوضوء غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعى يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الافيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قال (وهو) اى الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة اوما هو فى معناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذلا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لاتتصور الا فى الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب واما قوله فى شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفروض فى وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكى او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لايبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثانى (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اي من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدوراله (ويستعمل كل منهما) اي من الاداء والقضاء (في الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى *فاذا قضيتم مناسككم* اي اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه سبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأي بعض مشائخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم (لا مثل للعبادة الا بالنص)يعني ان الفائت عبادة عرفت قربة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد (فان قيل) الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب عنه بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لايجعلون سبب القضاء النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتى (قلنا) فى الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل ما فى) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما فى قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) فى الذمة بعد خروج الوقت اما ما فى الصوم فقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * واما ما فى الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * اى وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب (اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر (واما الحديث فلان الضمائر فى نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة (ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احرازا لفضيلة (واما بسقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا سمى قضاء (وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس بهما) اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا فى رواية وبالتفويت لا الفوات فى اخرى وبالفوات ايضا فى ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية فى الاحكام وانما هى فى التخريج فاعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لانسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لاالى مثل وضمان فيما اذاكان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق (ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء الزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الثانى ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لافرض مستبد (اذا نذره) اى الاعتكاف (فى رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اى رمضان (بدونه) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به فى الجامع الكبير واصول شمس الائمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام لااعتكاف الابالصوم (الى الكمال)الاصلى وهوان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد مازال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لالوجوبه) اى القضاء (بآخر)اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء (الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها با مثلتها حيث قال الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل (اقول هذا يوجب ان تكون الصلوة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجئ انها قاصرة (كالصلوة بالجماعة) يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل في حقوق الله وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله فراغ (بعد الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) تفريع على شبيه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (و تسليم عبد مشترى بعد امهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشترى (لاهي) اى المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقه (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب بالمثل) اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وماقيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لايصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لايضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لاتدركه بعقولنا لا ان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولايجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولامماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عينا هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا اعفى احد الاولياء واخذ الباقى المال اوصالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولامماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عينا هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى * ودية مسلمة الى اهله * من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصور عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى

بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها و بين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينهما وبين المال (ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم او جبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص او دلالته قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى بالفدية (فى الصلوة) اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على مالا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى *وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين* يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لاجائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ماذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (والقيمة) اى قيمتها اذا استهلكت اولم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على مالا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشارع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص و(بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا فى باب العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصالة ولومن وجه لا يبطل بالشك (ولا سبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء (قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لاخلفا عن اصل (فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز (قلنا الصوم واجب على المطيق و غيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا لامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة و مكروه قال الله تعالى * وفديناه بذبح عظيم * وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الفرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص على مامر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطأ وذلك ان ثبوت الدية فى الخطأ لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقتله نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوصة من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه و ههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم و المنفعة معنى غير متقوم (اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة (واما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة و نحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد و الحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بالنص اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن (قاتل القاتل لولى القتيل) لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا لاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى (واما) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها (ولابدله) اى للمأمور به (من الحسن) لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالحلاوة وبالجملة كل ما يستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأمور به (متعلق المدح) عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة) لفهم (الخطاب) الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضى المأمور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا (و) لا دخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (فى البعض)

الذي لايدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العمل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات وماقي وجوب صوم آخر رمضان ونحوذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا بل (في ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (في المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه) اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (في غيره) اى في غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات فلاحاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا) اى سواء كان في المفهوم اوغيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم لايأمر الابما هو حسن قال الله تعالى * ان الله يأمر بالعدل والاحسان * واعلم ان افادة ماذكرههنا وماترك من الادلة على المختار حسن المأموربه بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلاعلينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن (وهو الشرع) كما هو رأي الاشاعرة (و) ليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (في بعض) من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب) كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في) بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثراحكام الشرع (واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فستأتي في مباحث النهي ان شاء الله تعالى (فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالمأمور به (اما حسن لحسن في نفسه) اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لالامر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ار تكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بان لايكون فيه شبه بالحسن لغيره
(فاما ان لايقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام مافيه كلفة
وفى اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لايقبل سقوط هذا الوصف
يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لايلزم من جواز
سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا
الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما
فى الصلوة ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف
اوانفعال لااختيارى فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق)
فى الايمان وهو التصديق المنطقى المعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وراست
گوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى
وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لايخفى انه لايحتمل سقوط
التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر
وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق
(او يقبله) اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط
حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه
وقيام السيف يدل على عدم تبدله ٣ لكن ترك ٤ تمكنه من غير عذر يدل على فواته
فلايكون مؤمنا ولو عندالله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ٤ ولو كان نادرا
ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم
الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولايعلى عليه فيكفى
فيه الاختيار الفاسد (والصلوة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض
والنفاس وهى وان شاركته فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق
من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه) اى الصلوة ادنى
من الاقرار وليست ركنا منه لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه
عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره
ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه
وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس
الشكر الحمد لله لاعمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط)

٣ اى على عدم تبدل التصديق منه
٤ فانه مؤمن عندالله تعالى وعند الناس ان يعلموا ذلك منه

اى الصلوة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه لكن لا حقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذفيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع انصوص اليهة لهاوانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لاتخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذلا قبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة مايكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك فان قيل لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج (قلنا لوسلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقة كان اوحكما (عدم سقوطه الابالاداء او) بسبب (عروض مايسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم (بعينه) احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كماسيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ماثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله اوعروض مايسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه لايراده فى هذا الموضع لانه

في بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله اوعروض مايسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ماثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غيرالوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت اونفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث القيد بالوقت (واما) حسن الحسن (في غيره فاما ان يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنازة) فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن لحسن في غيره (شبيه بالاول) اى الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحدبه يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة (فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا (قلنا لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه (اولا يتأدى) ذلك الغير (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعي) الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن في غيره (وجوبه) بوجوب (الغير الذى هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقي مع الباغين (ولو بغى) مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره (يقتضى) الضرب (الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن لحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان مالا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره به ولا نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به (والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلق لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع (ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا او عادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحل لا يليق من الحكيم المتعال (فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط (قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار (واما نقلا فلقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وما جعل عليكم فى الدين من حرج * وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة (بها يتمكن) المأمور (من اداء ما لزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب (وهى) اى القدرة الميسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء) نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة الميسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق فى النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه (فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تستلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهى) اى القدرة (نوعان) النوع الاول

(ادنى ما ذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلا حرج غالبا (ويسمى)
هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن و الاقتدار على الفعل
من غير اعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل
واجب (مطلقا) بدنيا كان اوماليا او حسنا بنفسه اولغيره (ولذا) اى
ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء
(الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو
وجب لادى الى التكليف بمالايطاق (قلنا فى جوابه انه انما يؤدى الى
ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت و هو ممنوع بل
التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت
فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق
(اونقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس
لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بمالايطاق بل لزومه (لخلفه)
وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه
كالوضوء التيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود
القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور
(بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب)
وهى (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس
مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ماذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)
فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح
للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا
(ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة (واما
ضعف الجواب الثانى ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد
نفس الوجوب وليست القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو
باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة
(ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى
زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الله وفضلا ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها
اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٢ لم لايجوز ان يريدوا سلامة الاسباب والالات التى فى نفس الشخص فلا يرد الاعتراض المذكور منه

الواجب) فى الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه
يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شئ وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا
دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر
آخر (واجيب عن الاول بالتزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور
فى ذلك لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه
ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليد ولصاحب المال
الخيار فى اختيار محل اداء فعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر
فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صارت بحرا ومنع
المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار
الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر
عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو
اوجبناه على تقدير الهلاك عسرا اوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير
عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير
اليسر عسيرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء
الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن
من الاداء) والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء) اى بقاء القدرة بل يكفى مجردا
امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا التمكن من الفعل
واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود
فى النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة
لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اى لذلك الاستغناء (قيل)
القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل
ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات

ىتى قال العراقيون
مشايخنا اذا طلب
ساعى فامتنع من
.اء اليه حتى هلك
ال ضمن وهكذا
كره الكرخى
تصره لان الساعى
ين للاخذ قبل
ه والاداء عند طلبه
لامتناع يصير
.و تا ومشايخنا
ون لا يصير ضامنا
. الا صح لانه
.ت بهذا الحبس
احد ملكا
يدا وله رأى فى
يار محل الاداء
شاء من السائمة
شاء من غيرها
ا حبس السائمة
.ى فى محل آخر
تضمن كذا ا
اسرار والمبسوط
شه
واب عما يقال
تقرر عندهم
ناء الحكم يستغنى
بقاء العلة ٣

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف مالا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ اوشرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لايتحقق غالبا الابالغنى الشرعى فان قيل فينبغى ان لاتسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لالفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لاتسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامى واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذى هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لوكانت الارض سبخة لايجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج و بقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤهما لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر و بدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٢ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى

٣ فيجب ان لايشترط دوامها ايضا وتقريره ان ذلك انما هو اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج اما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وههنا لايمكن لان اليسر لا يبقى بدونها منه

٢ قد فرق بين الغالب والكثير بان كل ماليس بكثير نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر منه

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه
لان اعتباره ههنا يفضي الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف
وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة
الاصلية وان لم ينم حتى ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك
نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير
المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن
المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير ليس
امرا له الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشيء سواء
كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر
الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان
قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لاتتجر
وليس كذلك (فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس
كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة (قلنا الواسطة في اصطلاحنا
لاترفع التناقض وان قيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى ورسوله اى
يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان والكلام
في الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به
(يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به
هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به
اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا
بعين المأتي به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل
المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك
الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفصّ عن عهدته بذلك او جب
عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت
بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى تجوز
الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة
بحكم قياس العكس (قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي
وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلهذا جاز على ان بينهما
فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون
المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها و بدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها (قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة فى التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبيها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هى لمعنى فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (و يزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى امر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكنه لما لم يجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما علم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين (واعتقاد) اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى انهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى * وما نهيكم عنه فانتهوا والامر

للوجوب كما سبق والخلاف في أنه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من ضميربه اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي (وهو) اي النهي (يوجب دوام الترك) لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى و* لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى * قال المخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم (قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به (ويقتضي القبح) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع اولا بالاتفاق (بمعنى كونه) اي المنهي عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا (و) متعلق (العقاب) آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لان النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اي اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فقبحه (امالعينه) اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اي حكم القبيح لعينه وضعا كان أو شرعا (البطلان) اي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما سيأتى (واما) ذلك القبيح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين و ايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب او لا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور الى البيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس و الثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر (والنهى المطلق) عن القرينة الدالة على القبح لعينه اولغيره (عن الافعال الحسية) وهى مالا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه و انتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا (كالظلم) فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع اولا (و) النهى عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبيح لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب و اسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به
احصان القذف (و) النهي المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهي
ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي
(الاول الثاني) يعني قبحا لغيره وصفا (فيصح) المنهي عنه حينئذ (باصله
وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على اصله
كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي) النهي المطلق عن
الافعال الشرعية يقتضي (الاول) يعني القبح لعينه (فيبطل) المنهي عنه
حينئذ (لاقتضاء الكمال) ٨ اي كال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل
(الكمال) اي كال القبح وهو الذي لعينه (كما في الامر) اي كالاقتضاء الكائن
في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق (ولتضاد بين
المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا (قلنا) ٤
في الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعني القبح (ههنا) اي في النهي
(يبطل المقتضى) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون
نسخا (بخلافه) اي بخلاف كمال المقتضى (ثمه) اي في الامر حيث لا يبطله
كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه لو جد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ
فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور
لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمه والعبرة بالمعاني لا الصور واعترض بان
امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان
المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر
الى ما ينسب اليه من الحس العقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن
الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن
احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا
فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب
ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد
بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فسلم لكنه لا يفيد جواز ان يمتنع
بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٨ اي الكمال الحقيقي لا الاضافي حتى يرد ان الكمال الاضافي موجود فيما قلنا ايضا منه

٤ فان مآل قولنا انه مشروع بحسب ذاته ومنهي بحسب العارض اللازم منه

لابد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر فى الامر وجوب تصور
الامتثال فى الاستقبال هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا فى الجواب
عن الدليل الثانى (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفى المشروعات تحتمل
هذا المعنى كالاحرام والاطلاق الفاسدين والصلوة فى الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلفت جهتاهما (فلا تضاد)
بينهما لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية المقارن
(بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ما تفيده) القرينة ففصل
المفاد بقوله (نفيا) فيقتضى النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
(لعينه) اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضى
المحذوف (كبيع المضامين) وهى ما فى اصلاب الاباء (و) بيع (الملاقيح)
وهى ما فى ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم
حال العقد ليحصل الفائدة والماء فى الصب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها
عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضى النهى
فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه
(الكراهة) منصوب على المفعولية (فى المجاور) اى فيما اذا كان ذلك
الغير مجاورا المنهى عنه لا وصفا لازما له (كالصلوة فى) الارض (المغصوبة)
فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان
المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغى ان لا تصح كما قال احمد
والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات
وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شغل
حيز واحد فى زمانين فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلوة
وجزء الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلوة منهى عنه لانه كون فى الارض
المغصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال
ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبى
امر بالجزء واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه
والا لفسد كل صلوة بل الفساد فى تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان
المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكان بل من حيث اتصافه

بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلى اوالى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلوة فى الوقت المكروه لان نقصانه فى السببية ولا فى صوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى فى الصور المذكورة (الفساد فى الوصف) اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازماله غير شرط (لا البطلان خلافا له) اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل فى المنهى عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور ولانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه اوجزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهوان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا اومقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازماله ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلث تكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة تكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع فى المعصية وفى الزامه تقريرا للمعصية (ولا يصلح القضاء ايضا) اى لاسقاط ماثبت فى الذمة لان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه اونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلوة فى) الاوقات (المنهية) اى ناقصة ايضا (لكنها دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلوة فلهذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن بالشروع ولم يقل فيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان تقطعها وتقضيها فى الوقت المباح (ولكن) الصلوة فى تلك الاوقات (لا تصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها (و) الصلوة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اى الصلوة الكائنة (فى) الارض (المغصوبة) فى النقصان

لان النقصان الناشي من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشي من الزمان وان كانت الصلوة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلوة (به) اى بالشروع في المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا (تذنيب) شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال (الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده) اى ضد ذلك الشيء (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منهما كالنفاق واليهودية والنصرانية بالنسبة للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى * فاعتزلوا النساء في المحيض * اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه الصلوة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد (والنهي عنه) اى عن الشيء يستلزم (وجوب ضده) اى ضد ذلك الشيء (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود به) اى بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) ای وان لم یفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهی (فیحتمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهی عن لبس المخیط مدة احرامه وعدم ضده اعنی عدم لبس الرداء والازار لیس بفوت المقصود بالنهی اعنی ترك لبس المخیط لجواز ان لایلبس المخیط ولاشیئا من الرداء والازار فیكون لبس الرداء والازار سنة لاواجبا ولایستلزمها ای ذلك الضد السنة المؤكدة كماذهب الیه صاحب التنقیح والمنار لجواز ان یكون للضد جهة حرمة واباحة فان الزناء مثلا منهی عنه وعدم اللواطة التی هی ضده لیس بمفوت لترك الزناء لجواز ان لایزنی ولایلوط فیستلزم مایلزم وكذا عدم قربان المنكوحة اوالجاریة كل یوم الذی هو ضد الزناء لیس بمفوت لتركه لجواز ان لایزنی ولایقرب كل یوم فلازم ان یكون القربان فی كل یوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) ای من الخاص (المطلق) اختلف فی كون المطلق والمقید قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقیح وغیره من المحققین وهو الشایع (فی جنسه) بمعنی انه حصة من الحقیقة محتملة لحصص كثیرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) ای ملتبسا بانتفاء مایدل علی الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولاتعیین) ای ملتبسا ایضا بانتفاء ما یدل علی التعیین والتخصیص ببعض المراد فخرج به المقید (و) منه (المقید وهوالخارج عن الشیوع) بالمعنی المذكور (بوجه ما) كرقبة مؤمنة اخرجت من شیوع الرقبة بالمؤمنة وغیرها وان كانت شایعة فی الرقبات المؤمنات (وحكمهما) ای المطلق والمقید (ان یجریا علی حالهما) ای المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده (اعلم انهما اذا وردا لبیان الحكم فاماان یختلف الحكم او یتحد فان اختلف فان لم یكن احد الحكمین موجبا لتقیید الآخر اجری المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاریا وان كان احدهما موجبا لتقیید الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة اوبالواسطة مثل اعتق عنی رقبة ولاتملكنی رقبة كافرة فان نفی تملیك الكافرة یستلزم نفی اعتاقها عنه وهذا یوجب تقیید ایجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق علی المقید وهذا معنی قوله (ولایحمل الاول) یعنی المطلق (علی الثانی) یعنی المقید (عند اختلاف الحكم الافی صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة اوتتحد فان اختلفت ككفارة الیمین والقتل خطأ فلایحمل

خلافاللشافعی وان اتحدت فاما ان یکون الاطلاق والتقیید فی السبب ونحوه او فی الحکم فان کان الاول فلا حمل خلافاله کوجوب الصاع فی صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقافی احد الحدیثین ومقیدا بالاسلام فی الاخر وان کان الثانی یحمل المطلق علی المقید بالاتفاق کقراءة العامة فصیام ثلثة ایام وقراءة ابن مسعود رضی الله عنه ثلثة ایام متتابعات لامتناع الجمع بینهما ضرورة ان المطلق یوجب اجزاء غیر المتتابع لموافقة المامور به والمقید یوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به وهذا معنی قوله (ولا یحمل) الاول علی الثانی (عند اتحاده) ای الحکم (الااذا اتحدت الحادثة وکانا) ای الاطلاق والتقیید (فی الحکم) دون السبب وانما لم یقید الحکم بکونه مثبتا لان النکرة فی سیاق النفی عام لامطلقا والمعرفة لیست بمطلق (الشافعی یحمل) المطلق علی المقید (فی اتحاده) ای فی صورة اتحاد الحکم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء کانا فی السبب اوفی الحکم (لان الناطق) بالقید الذی هوالمقید (اولی من الساکت) عن القید الذی هوالمطلق (قلنا) فی جوابه (ذلک) ای الترجیح بالناطقیة (عند التعارض) ولا تعارض الافی اتحاد الحکم الحادثة مع کونهما فی الحکم دون السبب لامکان العمل بهمافی غیره للقطع بان الشارع مثلالوقال اوجبت فی کفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفی کفارة الیمین اعتاق رقبة کیف کانت لم یکن الکلامان متعارضین (ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع فی العام فقال (واما العام فلفظ) احترز به عن المعنی لان الصحیح ان العموم عن عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشایخنا الی ان المعنی ایضا یتصف به باعتبار وجوده فی محال مختلفة کمعنی المطر والخصب یوصف بالعموم حقیقة اذا شمل الامکنة والبلاد (یستغرق مسمیات) خرج به العلم واسم الجنس والتثنیة والجمع المنکر (غیرمحصورة) ای لم یوجد فی اللفظ ما یدل علی الحصر فلا یخرج نحوالسموات ویخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد علی المحدود (وحکمه ایجاب الحکم فیما یتناوله) اختلف فی حکم العام من حیث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتی یقوم دلیل عموم اوخصوص وعند البلخی والجبائی الجزم بالخصوص کالواحد فی الجنس والثلثة فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلک وعند جمهور العلماء اثبات الحکم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب
الشافعي (والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد
ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا)
عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات
في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل المتوفى عنها
زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى انزلت
بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه
وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما
آية وحرمتهما آية والمحرم راجح ونقل ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه
الصلوة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك
الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن
فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد
الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام
قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا
واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا
ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطع واما اذا
خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه
ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعني قصر العام على
بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (يحتمل) لانه شايع في العام
بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى
* ان الله بكل شيء عليم * حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه
البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون
مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال
(ينافي القطع) الذي ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني
(ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه
مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش
عن الدليل) اي ليس بمستند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا
فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

وهي قوله تعالى
ملكت ايمانكم الآية
يدل على حل وطئ
امة مملوكة سواء
ت مجتمعة مع اختها
اوطئ اولا بعموم
ما منه

ى ان تجمعوا بين
تين فانها دل على
مة الجمع بين
تين سواء كان
بطريق النكاح
طريق الوطئ
اليمين منه

(الحكم)

الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعى اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام (تعارضا) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى لان العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) فى النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص العام (فى قدر ما يتناولاه ان تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا والثانى نحو قوله تعالى * والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها و فائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى و انما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص بطريق الدفع و التغيير و المغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل و الرفع و المبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخلت تلك الافراد فى الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج (فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس و خبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جوازه (قلنا لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال شمس الائمة السرخسى ثم اختلف العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علمائنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا و اذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا و قال الشافعى يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه و انما ينبنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم) اي الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال (الشافعي رحمه الله يخص) اي العام (به) اي بالخاص (مطلقا) اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منهما وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج اواحتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الابعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح للحجية الا ان يبين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لايسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا فى الباقى لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولاتتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقى قطعا لانه لايحتمل التعليل حتى لايعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما سيأتى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا (ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظنى) من القياس وخبر الواحد لان الظنى يفسر الظنى وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (اشبه الاستثناء والنسخ فى المجهول) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فى المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولايبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولاتتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله (وصحة التعليل فى المعلوم) يعنى ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير القائم لما فى العلل من التزاحم وبعد ماتعينت لايدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل
العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل
(وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان
الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله
لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما
كان المخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا
فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل
ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم
المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم
فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية)
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط (والثاني)
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول
في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم (وهو) اى العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه
حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم
تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا (اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز وثمرة صحة الاستدلال
بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع
من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطي الاستغراق ايضا
على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير
مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون
معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول

المسائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه (ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا (قلنا ماوراء المخصوص بقنا وله موجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لابعض واما مااختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى امانفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا (الفاظ العموم) اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولايتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا القسم امان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لهما انما يثبت لدخولهما في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا مااختاره صاحب التنقيح (وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ماالحقه او لا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لاالعهد الذهني ولا الاعم (اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني فانه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقـة من حيث هى هى وقد تمسك ابو بكر رضى الله عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليـه الصلوة والسلام فى الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش
ولم ينكره احد فكان محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل
العموم واوردان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا
او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر
الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
واجيب اولا بان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه
يتضمن صيغة العموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى
المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد
هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد
غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع
فلابد فى الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول
العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح
الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من
افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة
فاندفع ما قيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد
لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وفى معناه) اى معنى الجمع المعرف وهو الذى
يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث
يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امرأة والقـوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع
الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد
ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجئ المجموع لا يتصور بدون
مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير
ان يثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الاواحدا (و يخصص) كل واحد من الجمع وما فى معناه (الى الثلثة) اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مد اول العام وقيل يجوز الى ثلثة و قيل الى اثنين و قيل الى واحد و قد صرح به شمس الائمة ان هذا هو الاصل عند نا كما فى الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا اوفى معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة (لا نها ادناه) فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان مافوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل مافى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاء نى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون و ذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة و الاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا (الثانى قوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * اى قلباكما اذ ماجعل الله تعالى لرجل قلبين (الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول انه لانزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لاباعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع ومايشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا اوفى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر بهما وارتفاع ماكان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحدة اواثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لماتقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على مايستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا يحل الاشكال الوارد فى ارهط بانه لما كان موضوعا لمادون العشرة ينبغى ان لايكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاة باللام) يعنى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى * لايحل لك النساء من بعد * وهى تشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل و يلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلوحلف لايتزوج النساء اولا يشترى العبيد اولايكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط و يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه (واليمين تعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الابالنية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازا عن الجنس (فى صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قدعرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولامساغ للخلف الاعند تعذر الاصل ولهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام اوالاضافة وهو معطوف على الجمع المعرف (حيث لاعهد) فانه اصل كماسبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الاان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوللمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء (ومافى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لااتزوج النساء يحنث بالواحدة (وتخص) كل من المفرد ومافى معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا (قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الاحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك (فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد (قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى (فان قيل اذا افاد العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحقت باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهو لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل فى غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

حقيقة نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس ٧ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولى الاول والثانى لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاولين الاتحاد وفى الاخرين التغاير (الالمانع) كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى * وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب * والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان فى قوله تعالى *وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله انما الهكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعدد هم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية

٧ المراد بالعكس مجرد ان المنفى ههنا عام بصورته خاص بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط فى الاول للحمل وفى الثانى للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثانى ان قتلت مسلما اقتص منك منه

عامة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم) حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض (و) لذا ايضا (راعاه) اى راعى ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاول فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا تكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض (ففى) صورة (اضافة المشية الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفى) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب فى من شئت (يعتبر الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (ويخص) اى تكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم (اذا الحقه) لفظ (اولا) قال فى السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه لا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كمن) فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذا الحقها اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم (فان قيل ففى قوله تعالى

* فاقرؤا ما تيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله (ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة) قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (ويتناولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ الاجماع في من دخل داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات (ويستعار احدهما للاخر) اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فمنهم من يمشي على بطنه * واما العكس فكقوله تعالى * والسماء وما بناها (والذي يعمهما) اي العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * اين ما تكونوا يدرككم الموت * وقال الله تعالى * اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم * ولذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت اوحيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي لتعميمها ولذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او لشمول الاجزاء) قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو * كل نفس ذائقة الموت * والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان * كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار * بترك تنوين قلب تقديركل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهي تلي الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) تعم (الافعال ضمنا) اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلما بالعكس) فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف) اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله لفلان علي كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

فى شهر واحد فاسد فى بقية الشهور لانه لايمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها وعلى مابين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على مالا يعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (مما يجرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو انية ال كل امرأة اتزوجها فهى كذا حيث لايراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به فى الكافى ايضا فى اوائل البيوع (وتخص) اى كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر فى كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة شخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا فى المنفرد فلا يصح جمعهما فى ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا فى الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظ جميع (فى) قولنا جميع (من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجرى على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول فى الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال اوحادثة ان لم يكن مستقلا) وهو مالا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال اوالحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب اومنفي استفهاما اوخبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما اوخبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لى عليك كذا ولايكون نعم في جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الاان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما اوخبرا (اوكان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعا) نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا (او) كان جوابا (ظاهرا فجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معى ونحو ان اغتسلت فكذا بعدما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدى لامعه ولا في الثاني بالاغتسال لافيها اوفيها لاعنها الاعند زفر فانه عمله على عموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لاجواب وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلوة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لاينجسه الا ماغير طعمه او لونه اوريحه وقوله عليه الصلوة والسلام حين رأى شاة ميتة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معى فانه يجعل مبدأ حتى يحنث بالتغدى في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ماقال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافي عموم اللفظ ولايقتضي اقتصاره عليه ولانه قداشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة)لانه نوى مايحتمله اللفظ (لاقضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية)

الفعل المثبت (لاتعم) لاخلاف في ان الفعل المنفي إذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لاتعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض الاعند من يقول بعموم المشترك ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر بجمعهما في وقت الاولى والثانية (لانه)اى الفعل (نكرة في)سياق (الاثبات) فلايعم (بل)يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ(المشترك) فيتأمل في وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه فذاك (والا) اى وان لم يترجح بل يثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقي)ثابت (بالقياس عليه)اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلوة والسلام في الكعبة فقال الشافعي لايعم فيحمل على النفل لاالفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة (قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضاقياساعليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعني ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافاللاكثرين (لان العدل) الذي لايظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد (لاينقله) اى الفعل (عاما) بلفظ ظاهره العموم (الابعد علم بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصاوظن الراوى العموم فحكاه كذلك (قلنا الظاهر لايترك بمجرد احتمال خلافه والا فلايصح به الاستدلال لانه لايخلو عن الاحتمال (واعلم ان بين هذه المسئلة وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور بعلامة الذكور) نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الاعند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا امااولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا حواء مع آدم عليه السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لاتستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة (لايقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك (لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلشمول ركتهن اياهم فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها (فان قيل يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما (قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فى الايشاركهن يحتاج اليه واذا دل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذلا وجه للتبعية ههنا (فى) قول المستأمن (امنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات (بنتا ولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما معا (لافى بناتى) اى لاينتا ولهما الامان فى قوله امنونى على بناتى اذلا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى (فما) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مايقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المنفرد اى الاسماء المنفردة المعانى عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذلاوضع فيه بهذا المعنى (بلانقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة والا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لولم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لاينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال (ولاعموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت

هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز (ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز (وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة (ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا (وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معاوضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجئ ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا) خرج به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به العام (وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر) وسواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا (حتى لو حلف لا اتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى فقال (واما الظاهر فما عرف مراده) ولم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيها وفى النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفى المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا (وحكمه وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى ايجاب العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين (قلنا لاعبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما فى العلوم العادية واذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيدانه كما فى الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص) ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فما ازداد ظهورا) اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين * وانكحوا الايامى * فانكحوا ما طاب لكم * نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو * مثنى وثلث ورباع * اوسباقية نحو * انما البيع مثل الربوا * تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد فى الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة فى الثانى لكونه جواب قول الكفار * انما البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لايتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المتعاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما ازداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا * هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى * ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع احتمال السابق) يعنى احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافى القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسبباعن معنى فى الكلام او فى المتكلم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة او الثبوت فانسد به باب التأويل فانه لو لم يكن قطعى الدلالة او الثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل لا يقبله مالم يبين بغير القاطع (والثانى بيان التقرير اما ان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الاية حيث بين بقوله * اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا * ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما (و) الاول

من الثانى نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثانى من الثانى نحو (طلقى نفسك واحدة) فان طلقى خاص يحتمل التأويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتماله) بمعنى النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذة من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله) اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأبيد كقوله تعالى * ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا * وقوله عليه الصلوة والسلام * الجهاد ماض الى يوم القيمة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع) احتماله النسخ (بمعنى زمان الوحى) فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلوة والسلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) فى القطعية (بالاعلى) فيه فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب قوله تعالى * والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * نص بان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلوة والسلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر فى احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا عن البول نص فى وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة

تتو ضأ لكل صلوة نص يحتمل التأ ويل باستعـارة اللام للتوقيت وقوله
عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فيرجح
عليه ومثـاله تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى
عدل منكم * فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
ووجوب قبولهـا منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير
قبول الشهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله
تعـالى * ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * المقتضى لعدم القبول من المحدود
فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رده اذلا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح
واعترض بانالا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجـاب
والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انمـا يكون
للقبول فلعله للتحمل فقط كشـهادة الصبيـان والمحدودين فى القـذف
فى النكاح (واجيب بان المشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمـال
المجـاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى مجرور منكم لاينـافيـه
والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لايكاد
يوجد لاسيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل
نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى فى لا تقبلوا فالتحقيق
يقتضى ان يكون التمثيل لهمـا لقـيد من الكلام لا لمجموعه كالمفعول
فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشـديد
مجاز اواحتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذاتساويا)
اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين
اومشهورين اوخبرى واحد فلا يرجح نص خبرالواحد على ظاهر الكتاب
كما فى قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * فانه ظاهر فى انها ناكحة نص
فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الابولى وان كان نصا
فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لايقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى
هذا فقس (واما الخفى) المفرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما
كانت هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول
الاخر فقال (فالخفى مراده يعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغى ان يكون
الخفى ماخفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى
ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفى (فى) حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفى (ثم النظر فى ان اختفاءه) اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه (لمزية) لما خفى فيه على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (اونقصان) لما خفى فيه عما هو الظاهر فيه فى ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم فى حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما المشكل فما خفى مراده بحيث لايدرك) ذلك المراد (الابالتأمل) والنظر يسمى به لدخوله فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما بغموض فى المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الطهارة الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لاقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لايعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانه يحتمل أن يكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ماهو ظاهر من وجه فبعد ما نظر فى العوامل وتأمل ظهر ان المراد هو الثانى فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعية) لايطلع على مرادها الابعد دقة نحو قوارير من فضة ان تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير

وشفيفها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر في محامله (ثم التأمل) اى التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخل في اشكاله وامثاله (واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى) كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابهة فان بيانه لا يرجى (فان قيل اذا نزلت آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها (اجيب عنه بانه لابد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) اى المجمل انواع ثلثة (لانه اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجيح) لاحدهما على الاخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الواضع او الغفلة عن الواضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان شفى) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هي القدر والجنس صار اماً ولا (واما المتشابه فانقطع رجاء معرفة مراده) اي للامة اما النبي عليه السلام فرعا يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحروف قد تطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اي ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (واليد) المفهوم من قوله تعالى (يد الله فوق ايديهم) (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة (فان قيل فعلى هذا لا وجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا (اجيب بان هذا القسم انما ذكر في المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الله) الدال على تأويل ان المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من التبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين

بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين
بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون امنابه اى صدقنا بحقيته سواء
علمناه اولم نعلمه هومن عندالله الخامس انهاتوجب ان يكون يقولون كلاما
مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف
الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام
فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السنة
فى حق النبى عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى
عنه لاتدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من
قبيل الميل مع المعنى كما فى قول الشاعر * ومن جوده الفياض للناس لم يدع
من المال الامسحتا او مجلف * على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل
القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه
لانه لايعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله
تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان
الوقف لا ينافى العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع
والمتبوع جائز (اقول لاضير فيماذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان
كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال فى اول
كتابه وعندنا لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على ان
اعتقاد حقية المراد عندالله تعالى وان الوقف على قول الاالله واجب
(واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل
لانه خلاف الظاهر ولاضرورة تدعواليه مع وجود قراءة لزوم الوقف
ودعوى قطعية تلك الادلة غيرمسلم عند الخصم لانهاشبه فى زعم لادلائل
وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق
بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى * الامن ارتضى
من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافى العطف فلزومه لا ينافيه
والكلام فى لزومه لافيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث ليس
مثل قوله تعالى * ووهبنا له اسحق و يعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى
ماذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذى
يستلذه هواهم ويميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا (اقول الذى يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما زعم
من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده
ماروى عن عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم هذه الاية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك
الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع
فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبى عليه الصلوة والسلام لم يفسر
من القرآن الا آيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر
الجميع فقد تكلف مالم يتكلف الرسول عليه الصلوة والسلام (وعن الرابع
بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم (وعن
الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين
وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا والخطاب بما لايفهم لايليق
بالحكيم كخطاب من لايفهم فيه بحث لانه انما لايليق به اذا قصد به فهم
المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا
ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل
من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث
لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لايلزم
انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام
بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا
مامن آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع
على عدم وجوب التوقف فى المتشابه (واجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى ارائهم الباطلة
اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقوالهم وبيانا لفساد
تأويلهم (ورد بان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل
المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه انه
كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال
ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا
فى تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين (ورد بان
هذا لايختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لاتنقضى

عجايبه ولاتنتهي غرايبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (و فائدة التنزيل) اى تنزيل المتشابه (على) رأى (الاول) انما هي (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابها اكثر (ثم لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية (وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها واتقد بركلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة فی الارکان المخصوصة مجاز لغة حقیقة شرعا الا اللفظ الواحد بالنسبة الی المعنی الواحد قد یکون حقیقة ومجازا لکن من جهتین کلفظ الصلوة علی ما ذکرنا بل من جهة واحدة ایضا لکن باعتبارین کلفظ الدابة فی الفرس من جهة اللغة ولا یخفی ان قید الحیثیة معتبر والمعنی من حیث هو موضوع له فلیتأمل (ویدخل فیه) ای فی تعریف الحقیقة (المرتجل) وهو ما استعمل فی غیر ما وضع له استعمالا صحیحا بلا علاقة والاستعمال الصحیح بلا علاقة وضع جدید فیکون اللفظ مستعملا فیما وضع له فیکون حقیقة وانما جعله صاحب التنقیح من القسم المستعمل فی غیر ما وضع له نظرا الی الوضع الاول (و) یدخل فیه (المنقول) ایضا وهو ما غلب فی غیر ما وضع له بحیث یفهم بلا قرینة مع وجود العلاقة بینه وبین الموضوع له وینسب الی الناقل لان وصف المنقولیة انما حصل من جهته فیقال منقول شرعی وعرفی واصطلاحی ولا یقال منقول لغوی لان اللغة اصل والنقل طار علیه (وحکمها) ای حکم الحقیقة (ثبوته) ای ثبوت ما وضعت له (مطلقا) ای سواء کانت عاما او خاصا او امرا او نهیا نوی او لم ینو (و) حکمها ایضا (امتناع نفیها) ای الحقیقة والمراد المعنی الحقیقی (عنه) ای عما وضعت له فلا یقال للاب انه لیس باب ویقال للجد انه لیس باب فان قلت فما وجه قوله تعالی فی حق یوسف علیه السلام حکایة * ما هذا بشرا ان هذا الا ملک کریم * قلت المراد بامتناع النفی الامتناع حقیقة والنفی فی الآیة بطریق الادعاء والمبالغة لا الحقیقة (و) حکمها ایضا (رجحانها علی المجاز) لاستغنائها عن القرینة الخارجیة واحتیاج المجاز الیها (وان رجح) المجاز (علی المشترک) اعلم ان اللفظ اذا دار بین ان یکون مجازا ومشترکا نحو النکاح فانه یحتمل انه حقیقة فی الوطیء مجاز فی العقد وانه مشترک بینهما فالمجاز اقرب لان الاشتراک یخل بالتفاهم عند خفاء القرینة بخلاف المجاز اذ یحمل مع القرینة علیه وبدونها علی الحقیقة ولان المجاز اغلب من المشترک بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب (واما المجاز) وهو مفعل من جاز المکان یجوزه اذا تعداه والکلمة اذا استعملت فی غیر ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلی (فما) ای لفظ (استعمل فی غیر ما وضع له) ولا بد ههنا وفی تعریف الحقیقة ایضا من اعتبار قید الحیثیة وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعلیق الحکم بالوصف

(المشعر)

الشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ماوضع له (والمجاز لفظ مستعمل فى غيرماوضع له من حيث انه غيرماوضع له وحينئذ لاينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولافى الاركان المخصوصة من حيث انها غيرالموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس لغة لايكون مجازا الااذا استعمل فيه من حيث انه من افرادذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غيرالموضوع له ضرورة اللفظ ان لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولايكون حقيقة الااذا استعمل فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض وهونفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبرالسماع فى نوعها لاشخصها) اختلف فى انه هل يلزم فى احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفى نقل نوع العلاقة وهذاهوالمختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انماهو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لوجاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غيرانسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق (واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجوازان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة اومرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما فى اطلاق البصيرعلى الاعمى اومشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزائها وماشبه ذلك (و) اما(غيرالمشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه (و) ان تأخر عنه فهى (الاول) اليه اذ لوكان حاصلا فى ذلك الزمان

اوفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثل اليتامى فى قوله تعالى * وآتوا اليتامى اموالهم * مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل فى قتلت قتيلا والخمر فى عصرت خمرا وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير (و) على الثانى ان كان حاصلا له بالقوة (فهى الاستعداد) والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما (و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا فى الاخر اى حاصلا فيه سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة وذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى و يدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن فى الفضلات او يحلو لهما فى محل واحد كاستعمال الحيوة فى الايمان الحالين فى الشخص او يحلو لهما فى محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى فى رضى رسول الله او يحلو لهما فى حيزين متقاربين كاستعمال البيت فى حرمه بدليل قوله تعالى (فيه مقام ابراهيم) فهى (الحلول) المتناول للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزأ للاخر كاستعمال الركوع فى الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او فى حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق فى المقيد كما فى صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن فى الانف والمشفر فى شفة الانسان فهى (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النباتات فى الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم فى الدية والمسببية استعمال الموت فى المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر فى العنب والعهد فى الوفاء ومنه قوله تعالى (انهم لا ايمان لهم) فهى (السببية) والمسببية (و) اما ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان فى الصلوة والمصدر فى الفاعل والمفعول كالعلم فى العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق فى الذكر الحسن فى قوله تعالى * واجعل لى لسان صدق فى الاخرين * اى ذكرا حسنا فهى (الشرطية) الشاملة

الآلية (واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون الاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز او شرعيا) يعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية لا الصفة (كالهبة والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة و ملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة (وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى * خالصة لك * ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلوة والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه الصلوة والسلام اذ لا تحل ازواج النبي عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى * وازواجه

امهاتهم وعن الثانى انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك اذ عليها وانما
هى ثمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون
الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى (فان قيل فينبغى ان لا يصح
النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك (قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك (واما البيع فانه مثل
الهبة فى اثبات ملك الرقبة و يزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح (واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد
بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك
فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين
على الاخر لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما
يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق
والعتاق كما سيأتى (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الاخر مجازا (كالسبب
والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه
عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها كانت فى الذهن علة
لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مألية والاسباب علل
آلية فيجوز استعمال احدهما فى الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله
ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال
ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور (قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم والى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب (فان قيل لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزأ منه لايتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء (قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لاغيره فاعتبر الجزء الذى لايبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لايوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول نحو (فليدع ناديه) اى اهل مجلسه الحال فيه (والثانى نحو (واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله) اى فى الجنة التى يحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الامن) طرف (الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولايكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق (فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية (قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي) يقع (العكس ايضا) اي كناية والاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاط بني على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجري الاستعارة من الطرفين (واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية عن التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرحة بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الاخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه (واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين اذ الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف (ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لان الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل الشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في مفهومهما مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى (ثم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة (والمقرر في علم البيان كما تشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تنعقد) بناء على الاصل المذكور (واجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب (ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة (في) صورة (اضافته) اى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو تبيع الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص (اعلم انه لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم نتعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد (اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان (واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء

اواللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة (واجيب عنه بانه يصح نفى مفهومه المطابقى عن المراد منهما وهو مفهوماهما وهو المراد بصحة النفى (اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق اوالكاتب سلمنا ان اول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق اوالكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز الحقيقة (اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية (فى) حق (التكلم) اوفى حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) ولابد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولابد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لايخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلابد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى قلنا فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتق وايجاب مازاد على الثلث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والالزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى للاكبر) اى لعبده الاكبر (سنا منه هذا ابنى) مراده البنوة اصل وهذا ابنى مراده الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح يعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة فى الخارج والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لايجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة رحمة الله عليه طريقين (الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر (الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (ياابنى) حيث لايقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لابمعناه وان لم يكن المعنى مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بمالايعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (ياحر ويامولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لايليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة لان شان الخلف ان لايزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة بان لايتوصل الى المعنى الحقيقى الابمشقة كاكل النخلة (اوهجرت) بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة مالايتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة مايثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز (عادة اوشرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

اوالكرم اوالقدرفانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل
من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار
اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة
اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد المعنى المجازى
وهو الدخول حافيا او متنعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل
بالخصومة حيث لا تراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع
بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
او الكل في الجزء (فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب
المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار (قلنا المدافعة هي
عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن
حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل
مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل له عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب
(لا اذا تعارف المجاز) اى غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند
مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول
قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير حنث عنده
لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما
لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل
لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في
مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب
التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا
ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما
لما كانت الخليفة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى (وقد يتعذران معا) اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذا كان الحكم ممتنعا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا اوكناية تصحيحاله فاذا تعذر اثباتها ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته هذه بنتي حتى لاتطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنا منه اواصغر معروفة النسب اومجهولة اماتعذر المعنى الحقيقي وهو النسب امافي الاول فظاهر واما في الثاني فلان النسب لايجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه و ينتفي ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لايثبت فلان لايثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع اوالرد هذا هو المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واماتعذر المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فامان تكون الحرمة التي هي من لوازم البنتية اوالتي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه منافي للنكاح فالزوج لايملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لايصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلايصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة و يثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه و بنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فليتأمل (ولايجتمعان) اي المعنى الحقيقي والمجازي (مرادين بلفظ) واحد لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا امتناع فى استعماله فى المعنى الحقيقى
والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا
وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهوان يستعمل اللفظ الواحد ويراد
فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم
مثل ان يقول لاتقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه
نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه
انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردها
(فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما
ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (فى قوله تعالى
اولامستم النساء) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد
المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فتمتنع ارادة المجاز كالخمر فى قوله
عليه السلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد
فى السكر منهما بدليل آخر من اجماع اوسنة (فان قيل لم لا يجوز ان يراد
بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز (قلنا لانه يتوقف على
القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم
فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يترآى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز
اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لااضع قدمى فى دار فلان
انما وقع ذلك) اى لفظ لااضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو
من معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه
المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو المعنى الحقيقى
(و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى
انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لابطريق

الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة (وهو) المعنى المجازى العام فى الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى فى الصورة الثانية (نسبة السكنى) لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك اوغيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لوكان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدى كذا يوم قدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا اونهارا لان اليوم فى مثله) اى فى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان اونهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار و بغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل اوالنهار (و) كذا اذا (قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيأ او ينوى النذر مع نفى اليمين اوبدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر اومن غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر و يمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لايتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين لابصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) ونحواه لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما فى شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والثانى ان الجمع لايندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الابيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غيرنية والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولايتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلايكون الانذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيهما احكامهما فكذلك ههنا راعى احكامهما حتى لولم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لانسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لاينافى ارادة الحقيقة ولايفهم معناها الابالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

(والمجازى)

والمجازى لا الحقيق والمكنى عنه (فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى (اجيب بالمنع كيف وقد قال العلا مة النسفى فى الكافى فيمن قال لله علىّ المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر فى الكعبة اوخارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة (اوعقلا) نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (اوعادة) كما فى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا (اوشرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لا تكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (اوامر فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الاخر بزيادة ليست فى البواقى كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه (اونقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد تكون اولى ايضا بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه الصلوة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطأ والنسيان يقعان عنا والنبى عليه الصلوة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما فى معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذن لا تجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به فى الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعى رحمة الله عليه على الثانى لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفى لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفى اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثانى انه اذا كان اللفظ قد دل على نفى العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة له ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذى ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين دون الاخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول لوجهين (الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال فى الاحكام المتبادر الى الفهم من نفى كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفى فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز (الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح (فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب (قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام (قيل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذي عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعين المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الالداع اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اي المجاز (اما) لفظي وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لاتنافر فيه (اوالوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (اوالمحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (اوالترغيب) كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع (اوزيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلابينة (اولطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (اومطابقة تمام المراد) وهو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح ولاخفاء فى انه لايمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك (تذنيب) قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتهما على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال (والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى (فالواو لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

اوفی حکم نحو قام زید وعمرو اوفی ذات نحو قام وقعد زید (بلا) دلالة علی (مقارنة) ای اجتماع المعطوف مع المعطوف علیه فی الزمان کما نقل عن مالك ونسب الی الامامین (ولا) دلالة علی (ترتیب) ای تأخر ما بعدها عن ما قبلها فی الزمان کما نقل عن الشافعی ونسب الی ابی حنیفة رحمة الله تعالی علیه واستدلوا علی ذلك بوجوه اختیر ههنا اثنان منها واشیر الی الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتی ذکر ابو علی انه مجمع علیه وقد نص علیه سیبویه فی خمسة عشر موضعا من کتابه واشیر الی الثانی بقوله (والاستقراء) ای استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فی مواضع لا یصح فیها الترتیب او المقارنة والاصل فی اطلاق الحقیقة ولا دلیل علی الترتیب او المقارنة حتی یکون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الی انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما فی قوله لغیر الموطؤة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان یدفعه فقال (فوقوع الثلث عندهما اذا قیل لغیر الموطؤة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق (لیس لدلالته علی المقارنة) بل (لان زمانه) ای زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفریق فی ذلك الزمان (و) انما (التفریق فی ازمنة التعلیق لا) فی ازمنة (التطلیق) حتی یتعدد الطلاق بتفرقة ازمنة التطلیق فان الترتیب انما هو فی التکلم لا فی صیرورة اللفظ تطلیقا (کما اذا کررت الشرطیة) بان یقال لغیر الموطؤة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط یقع الثلث اتفاقا فکذا ههنا (او قدم اجزئة) بان یقال لغیر الموطؤة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حیث یقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة (ولما ذهب بعضهم الی انه للترتیب عند ابی حنیفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فی الصورة المذکورة اراد ان یدفعه ایضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) فی الصورة المذکورة لیس لدلالته علی الترتیب بل (لان الوقوع) ای وقوع الاجزئة انما هو (علی التعاقب) دون الاجتماع (کالتعلیق) فانه ایضا علی التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة کاملة مستغنیة عما بعدها فیحصل بها التعلیق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فی الافادة الی الاولی فیکون تعلیق الثانیة بعد تعلیق الاولی والثالثة بعدهما فاذا کان تعلیق الاجزئة بالشرط علی سبیل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفى المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التى اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع (وهى) اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبر المبتدأ اوجزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (فى) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (فى الحصول) اى حصول مضمونهما فى الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول فى الثانى او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول فى الثانى او العكس (فمن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثانى وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج (كأد الى الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان اديت الى الفا فانت حر (فان قيل ماذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت فى انت

حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية فى الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام أد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اى لافادة كون مابعده بعد ماقبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الايرى انه لايعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا من العطف كما فى جواب الشرط بالفاء (ففى) قوله (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بتركه) دخول (احديهما ولا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلامهلة (وتدخل الحكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر فى جواب) من قال (بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الابعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لايكون قبولا للبيع لعدم مايوجب التعقيب فبقى محتملا له لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففى قوله اد الى الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه اد الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلاضرورة (فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل (قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار (وفيه بحث لان الاستمرار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو ائتني اكرمك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للواو في) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخي) وهو ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا لكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندهما في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ (قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى ثم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الاتي لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل (فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة (قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول (وفى) حق (الموطؤة ان اخر) الشرط (نزل الاول والثانى) لعدم تعليقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطؤة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعليق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط (تعليق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقى) اى الثانى والثالث لوجود المحل (وقال) الجمل المذكورة (تتعلق جميعا) بالشرط (وتنزل بالترتيب) عند وجود الشرط فى الصور كلها الان ثم العطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطؤة تقع الثلث والافتقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولاتعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا مكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له (وبل للاعراض عما قبله) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لايكون معنى التدارك فى قوله (واثبات ما بعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود (ففى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطؤة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخبار لبقاء المحل (بخلاف) قوله (له علي درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا لابنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني ولو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكأنه قال علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اي التدارك وهو رفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ماجاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا للمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك توجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء اومعنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما (كلك) اي كقوله لك (علي الف قرض فقال) المقر له (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطأ في السبب لا الواجب فنفي القرض واثبت الغصب (فلولاه) اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة اومأتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد

(اجاب)

اجاب عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر (اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل أئمة العربية حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه (واما ثانيا فلان رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعى احد رجوعه اى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر (واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عن المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيره بمائة لكن اجيره بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (وا ولا حد ما فوقه) اى ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك في الاخبار) بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واظهار نصفه مثل * وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين * وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو من غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخيير في الانشا) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الاية فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (ففي) قوله (هذا حر او هذا لجمعه) اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما (جهتيهما) اى جهتى الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة
وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم تتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لايعتق العبد
فى الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية
(يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق
(يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هاتين (الجهتين)
المذكورتين (فشرط) لجهة انشائية (صلاحية المحل عند البيان) حتى
اذامات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر
عليه) اى على ذلك البيان فانه لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات
كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ماقيل ان البيان انشاء من
وجه اخبار من وجه (ولذا) اى ولكون اولاحد الامرين فصاعدا الصالح
كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر
والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
قول المولى (هذا حر او هذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لايثبت به العتق
لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لاماقال
صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما
وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما
يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابوحنيفة رحمه الله هذا القول
بان (جعله مجازا عن المعين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى
تحتمل التعيين حتى يلزمه فى العبدين و يتعين بموت احدهما او بيعه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمته كالوصفية لحى و ميت (وفى)
قوله لعبيده الثلثة (هذا حر او هذا وهذا) عطف الثانى باو والثالث
بالواو (يعتق الثالث) فى الحال (ويخير فى الاولين) لان سوق الكلام
لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
(كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام
لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لايعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار

بين الاول والاخيرين لان الثالث معطوف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا الا بالثانى وحده او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حر او هذان حران والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره فى المعطوف اولى والثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا وعلى الثانى بان التشريك لا ينافى التغيير كما فى لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولا يكفى احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا فى احد شق التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق (النفى) وما بمعناه كالنهى (لفظا) نحو ما جاءنى زيد او عمرو اى لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او فى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى * لا تطع منهم آثما او كفورا * معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان معناه ما جاءنى احد منهما بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض

(الا قرينة) حالية اومقالية تمنع كلمة او عن حملهما على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول (قال صاحب التلويح في تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى * يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت الا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما نقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وههنا قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت اولم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن * من لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلام لا توجيه لمرامه (واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل وحكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع بجواز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا و أكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة (قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم) على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استئصالهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني (نحو لالزمنك او تعطيني حقي) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يشتمله وهو
الغاية اوالاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضى تناهى احتمال كل منهما
وارتفاعه بوجود صاحبه وبه يتم الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
الاوقات فوجب اضماران اما بحرف الجر اوليكون المستثنى مصدرا منزلا
منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس
* بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له
لاتبك عينيك انما * نحاول ملكا اونموت فنعذرا (و) قد يكون او (بمعنى بل)
كقوله تعالى (فهي كالحجارة اواشد قسوة) اى بل اشد قسوة قيل (وعليه
(قوله تعالى ان يقتلوا ويصلبوا) الآية قال مالك لما كان اوفى الانشاء
للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى * ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض *
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة الانواع الجناية والجزاء
مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها * وجزاء سيئة سيئة مثلها *
فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء
على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع
اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث
بيانه على هذا المنال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما
ذكر الجواب الاول (وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا
اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي (اعلم ان كلمة
حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة
لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اى
من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالصاق)
وهو تعليق الشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى
لعبده لاتخرج (الاباذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

وتحقيقه ان حروف
[...]ستثناء تقتضى
[...]يكون هنامستثنى منه
[...]حروف الجر تقتضى
[...]ن يكون ذلك غير
[...]اذن لان الالصاق
[...]ا يكون بين شيئين
[...]تصقين فلا بد
[...]يكون المستثنى غير
[...]اذن فيكون مستثنى
[...]ـه كذلك فاضمر
[...]مصدر الفعل المذكور
[...]لادليل على غيره
[...]غير الملفوظ اذاقدر
[...]لفوظا ان كان ذلك
[...]شرعا يسمى مقتضى
[...]ان كان لغة يسمى
[...]محذوفا والفرق
[...]بينهما ان المحذوف
[...]يقبل العموم دون
[...]المقتضى كما سيأتي في
[...]موضعه ان شاء الله
[...]تعالى وههنا المصدر
[...]ثبت تقديره لغة لاشرعا
[...]م اوقوعه في سياق
[...]الشرط فانه في حكم
[...]نفى فصح الاستثناء

لاتخرج خروجا الاخروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج
منها بعض بقى ماعداه على العدم (لا) قوله لاتخرج (الاان اذن لك) فانه
لايوجب لكل خروج اذنا اذ لايمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر
لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج مابعدهما وله الصدر فيكون معناه
لاتخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا
وجد مرة ارتفع المنع (فان قيل المصدر قديقع حينا لسعة الكلام تقول
آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لاتخرج وقتا الاوقت
اذنى فيجب لكل خروج اذن (اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث
ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لايحنث فلايحنث
بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل
خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الابان اذن فيصير بمنزلة الا
باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الالف سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الاخروجا باذنى
كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان اذن لك فانه مختل لايعرف له
استعمال (والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى) اذا قدر هكذا لاتخرج
الاخروجا ملصقا بان اذن لك لايبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد
ان يقال انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بقوتها حتى لو كان فى جانب
آية وفى آخر آيتان او فى جانب حديث وفى آخر حديثان لاتترك الآية
الواحدة ولا الحديث الواحد ولايقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث (والاستعانة) اى
طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم (وقيل انها راجعة الى الالصاق
بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة
تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان) فى البيوع
فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاوجود

٢ لان الشرط عموم الصدر وقد وجد فالصدر اوجب الحظر فى جميع الخروجات باذن او بغيره لو اقتصر فاذا استثنى خروجا موصوفا بالاذن بقى الباقى تحت الحظر على عمومه ١٢ منه

الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البائع
بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التاجيل و بيان القدر
والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
السلم و يجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم ٣ جواز
الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على
دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالالة) اى
كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل الوسائل
والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الالة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
لكونه ٨ المقصود شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة التى
من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الراس) كما ذهب
اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم * ولما ورد على
قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد
وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم
ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب
فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على
مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله
عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل
فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب)
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف
لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد فى العضوين
قائم مقام الوظايف الاربعة وانما نصفت للتخفيف ولاشك (ان كل تنصيف
يقتضى بقاء الباقى على ما كان عليه) من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء
وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس
او معنى ٩ نحو تأمر علينا ولان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه
دين (استعمل) على (الوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان
على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا

٣ بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر فيها قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان منه

٨ مثلا اذا قيل مسحت الحائط بيدى يجب ان يكون الحائط مستوعبا بالمسح لا اليد واذا قيل مسحت يدى بالحائط لا يجب استيعاب الحائط بالمسح منه

٩ صار اميرا علينا فان للامير علوا وارتفاعا على غيره منه



(اوصل)

اوصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون المفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى فى معنى نفهم منه كون مابعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى (يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك (فان قيل لاخفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط (قلنا كونها صلة للمبايعة لاينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم) لمابين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض) ايضا كالباء الان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط (كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولايبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (والشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شئ عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى الانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية (ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (و بمعنى الباء) كما فى قوله تعالى * يحفظونه من امر الله * اى بامر الله (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ماجاء نى من احد بخلاف ماجاء نى من رجل لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لماقبلها سواء كان جزأ منه اولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحو قوله (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لماقبلها فى الاعراب (بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (اواخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اى انقضاء متدرجا بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهى (الى المعطوف) الذى هو الافضل او الاخس (لكن) لا بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلوة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما فى قول امرئ القيس * مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد مايقدن بارسان (اومقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ماقبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو * حتى يعطوا الجزية * فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء

٢ فان هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها للغاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة كما فى ماجاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر منه

٧ فالجياد مبتدأ ومابعده خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها منه

(فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة و يتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة (ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا وقعت) حتى (فى اليمين فشرط البر فى) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط (البر) فى صورة كونها لافادة (السببية وجودها يصلح سببا)سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط البر (فى) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولتوضيحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والاحنث لان الاتيان هو السبب للاحسان (ولو قال عبدي كذا
ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزء لاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغد
عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد
اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ
(اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه
وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل
كلام التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
(ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي
وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما في الفاء فانه لما كان بمعناه كان
حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية) وقدمر معناه (فتحمل) الى (عليه)
اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء
الى الغاية (كاجلت) مالي عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى
شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف)
دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر)
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا
الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى على
(تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلابد من
الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)
اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (في المغيا) سواء (قامت)
الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمكة) فانه غاية وطرف لهما فى نفس الامر (اولا) اى ان لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) فى قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد تتناول الا بط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها فى التكلم (فتفيد) اى اذا كان ماقبلها متناولا للغاية (اسقاط ماوراءها) اى وراء الغاية (ان كان) وراءه شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شئ (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذادخلها الى جاء الشك فى خروجها عنه ولاشك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول القطعى (لايثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان لايتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا كالليل) فى قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فان الصيام لايتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له فى التكلم (فتفيد) اى اذا لم يكن ماقبلها متناولا للغاية (مد الحكم) الى الغاية لادخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا ح قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولاشك ان (الدخول) الذى هو ضد الخروج القطعى (لايثبت بالشك) وان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى (الى المسجد الاقصى) فان مطلق الاسراء لايتناوله وقد دخل فى المغيا (قلنا عن الاول ان ماذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لو قرى وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية اواستثناء اوشرط لايعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما يذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرديه لا انه اعتبار كل منهما منفردا (وفى للظرفية) بان يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا زمانيا

٣ وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر منه

٨ وهى ان الغاية لم تدخل فى المغيا ان لم يتناولها الصدر منه

اومكانيا فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقيين نحو صمت في يوم الاثنين وزيد اوجلوسه في الدار امجازيين نحوطالب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب اوزيد في نعمة وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة اواعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اي الامامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجود في لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابوحنيفة بين اثباتها وحذفها (بجعلها اي الآخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات) اي اثبات في فنحو صمت هذه السنة تقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم (فان قيل مانقل عنهما مخالف لماروى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا اوفي غد (قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافي بعارض فان التفويض لما كان مما يعتد في نفسه و يستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لاترجيح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها لضرورة سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لايخفى (وتفيد) في اذا دخلت (في المكان التنجيز) يعني ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لاتفيد بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا (الا بتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير) الفعل الذي هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر و يتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لايصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اى كونه كالشرط وهو (الاصح) اذالمشروط يجب ان يكون معا قبا للشرط لامقارناله كماسبق (اذ لامعاقبة) بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه واذا يتقيد به فلايكون بينهما الامقارنة وهو ينافى الشرطية (و) اذ(لاتطلق اجنبية قيل لهاانت طالق فى نكاحك فتزوجت) كالوقال مع نكاحك ولو كان مستعاراللشرط طلقت كماتطلق فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله (لا تطلق بانت طالق فى مشيئة الله تعالى) لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد (وتطلق بفى) اى بقوله انت طالق (فى علم الله تعالى) امالان المشهور استعماله فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى (وفى القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لايقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذاقال انت طالق فى مشيئة الله اوفى ارادته اوفى رضائه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لايقع الطلاق اصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غيرانه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود و بضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى (فقدرنا فنعم القادرون) بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى (قدرناها من الغابرين) والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف البارى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف به
وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تغيرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة)
سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى) انت
طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا وقبل (للتقدم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطؤة وذلك لان
القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضميرعائد اليها فلم يبق محل
للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة
بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل
ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت
تصحيحا لكلامه اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا
بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطؤة انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية
فيدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لا دين (الا اذا
وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة او الحكمية نحو
ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه (ومن كلمات الشرط) عممها
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على
خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو
قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة
اذا المنع او الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى)
قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت)
اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطؤة الميراث للفرار

ولغيرها لا وفى موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه مايشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا (فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لايقع بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع (قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (ولو للمضى) لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ففى لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لايعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه لان) كما فى قوله تعالى * ولو اعجبك * ولو كره الكافرون * كعكسه فى قوله تعالى * ان كنت قلته فقد علمته * فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لايقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى يوسف) ولا نص عنهما رحمهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا * وقد لاتدخل نحو * جعلناه اجاجا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا المادل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ماترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد رحمه الله (لاتطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لامجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله واستغن مااغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل (وهو مختاره) اى ابى حنيفة رحمه الله قال فخر الاسلام ولايصح طريق ابى حنيفة رحمه الله الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وسائر علماء
الاصول وماذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر
متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك فى اصابة المكاره
لتوطن النفوس عليها . (ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم
الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون
اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان (و)
اذا (عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية فى معنى
الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية من غير اعتبار
شرط وتعليق كقوله تعالى * والليل اذا يغشى * اى وقت غشيانه على
انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اى سقوط معنى
الظرف مثل اذا خرجت ٢ اى اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط
ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له اصلا (وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما)
اى الامامين (ففى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)
اى عند ابى حنيفة رحمه الله (ما لم يمت احدهما) اى احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط
لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع
فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت وجد ذلك
الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا فى تمحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذ ليس المراد تعلق القسم بالليل وتقييده بذلك الوقت سعد

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعد ها عاملة فيه تقول اذا ماتأتي اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (باد نى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصدت الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الا على خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد (و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام (خاتمة) سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما لابد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل ان يدركه كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) في قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبينونة

والغلظة والتعدد الى مشيئتها فى المجلس اذ لامساغ لتفويض حال الطلاق
بعد وقوع اصله فى غير الموطؤة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطؤة)
وتفوض الكيفية الى مشيئتها فى المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى
فان اتفقتا) اى نيتاهما فذاك (والا) اى وان لم يتفق النيتان (فرجعية)
لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت
نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين امانيتها فللتفويض
اليها وامانيته فلانه الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل
الطلاق وهو الرجعى (وقالا فيما لا يتاتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع)
كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف
بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل
وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه
المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شئ) فى مسئلتى
الطلاق والعتاق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (فى المجلس) فاذا شاءت
فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل
او بشرط اوشاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما
ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيته فى كتاب كذا
فى الكشف (وله) اى لابى حنيفة رحمه الله (ان الاستيصاف) الذى معناه
الوصف لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلى كيف
صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف * واذا كان الاستيصاف
يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة) قضية
للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه (فان
قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم
فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق
نفسك كيف شئت ومانحن فيه من قبيل الثانى) (قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا
للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله
افعل وطلق لطلب التفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف
بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله
ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا
كذا فى الاسرار والمبسوط (اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لماقبله ومغيرله بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين لوجهين (الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء (الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما فى العرف وعلى هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دانق) وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم (واما الصريح فما) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم (وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف اوخبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق ديانة لاقضاء (واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) اى المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة ومن لا يشترطه فى الصريح لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (اومجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يقع بها الا الرجعى لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترا ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق) كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت) تلك (الالفاظ) فى انفسها (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعنى

ان ماذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية او دلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البينونة) لا الطلاق الرجعي
(الا اعتدى واستبرئي رحمك وانت واحدة) فان الواقع بها رجعي لان شيئا
منها لا ينبئ عن قطع الوصلة (اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعمى عليك او اعتدى من النكاح
فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق
بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدى وقبل الدخول
جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب
اذا كان مختصا به والطلاق معقب الرجعة (واما الثاني فلا تصريح بما هو
المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون
للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يأتي ههنا (واما الثالث فلان
قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة
يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال
او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة
المصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل
بها بالنية) كما في حال الرضاء (او دلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق
(و) حكمها ايضا بناء على الاستتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم
اثباتها ما يندرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامعت
فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا (فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت
يحد مع انه ليس بصريح (قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول ولما فرغ
من الاقسام التقسيم الثالث شرع في بيان الاقسام التقسيم الرابع فقال (واما
الدال بعبارته) لابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلوم ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها اومقارن له كاحد معلولى العلة الموجب بالنظر الى الآخر وقد يفهم فى المقام الخطابى امور لا عبرة لها فى الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لايتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر فى اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال فى اسئل القرية اوصحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى *رفع عن امتى الخطأ والنسيان * والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومها الاما البسركما سيأتى ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغنى الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لايكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لايتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها كما فى القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا كان اوغيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينا فيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فما) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلث) المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا فى الجملة سواء كان اصليا كالعدد فى آية النكاح اوغير اصلى كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ماسبق فى النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما فى قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربوا) بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ماذكروه لايكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان مالا يكون مقصودا اصلا لايعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لايقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في ايجاب السهم) من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء بقولها تحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا (واما الدال باشارته فادل بها) اي باحدى الدلالات الثلث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم (ذاتيا) اي متأخرا لايكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لايكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كاية الربوا) فانها اشارة (في) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الاباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزأ الموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر يدل لابعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك الشئ لا جزائه كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه * لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * والمراد به السبيل الشرعى لا الحسى و بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك (قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشاف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام فى حق النساء تقعد احدهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلوة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة

لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولوسلم ان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصباء وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (قوله) اى للدال باشارته (عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما تقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسمع فيه معنى العموم حتى يكون محلا للتخصيص (ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى * وعلى المولود له * خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب باشارة (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لا بالذات (بل بمناط) اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من الاولين ذاتى وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى فلا * لا تقل لهما اف * يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم الفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السآمة بكلمة اف وهو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اى ولا نفهام مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهورة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرايم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول الذى قاله بعض اصحابنا) وبعض اصحاب الشافعى (بانها) اى دلالة النص (قياس جلى) لما فيه من الحلق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزأ) من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة وهى ليست جزأ مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فذلك ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله (واثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى اوجنسه فى نوع الحكم اوجنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (اواعلى) منه رتبة قوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوى الجلى (كغير الاعرابى) الملحق (به) اى بالاعرابى المنصوص فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل بجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الخفي نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة في نهار رمضان المحقق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلي (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف) المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت في والله لا يضربه ولا يبر في ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي نحو (الاكل والشرب) في نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص الذي هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كما في التأفيف والافظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيهما معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله

امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشئ على مايساويه (اما الاعلى فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه (ثم قال ان قيل اشتبه الفهم فى هذه المسائل على فقيه مبرز فى طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا للاثبات ما يندرئ بالشبهات (اجيب بماسلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا (اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى قطعى وظنى غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يستوجبها الى الاجتهاد (واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق مفيدان القطع (واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية (واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع لا يقال الظن من اختلا فهم فى ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن فى مورد حديث الاعرابى من الاختلاف فى ان طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة (لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعى والظنى ويقال فى جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم فى المسائل الجزئية لا ينافى قطعية الاصل بل اشتباهه فى الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعى رحمه الله قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عند نا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة القطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان فى الاشارة

النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ فيما رضه قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم * حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة (فان قيل المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفى القصاص (اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى فى المعانى ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لا يحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة) له فى بعض الصور لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف و بعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا الكلام يقتضى البيع (ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق كذا فى التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول (ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الآمر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته فانه
يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا عنى مبيعا منى بالف كذا فى التلويح
(اقول فى التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو
غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمين
لغوى ولو عمم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة
العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين
الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء
فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا فليتأمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتمل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولى فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الامر ويستغنى الهبة عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن لكنا
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما فى التعاطى
لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لزفر) فانه
لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير فى الثابت اى ملتبسا ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم
المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعى رحمه الله) فان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

(الكلام)

الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من الصيغ العموم فعام والا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لاينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة السكوت عنه (و) لان العموم (للفظ) اى مختص به لايوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لالفظ فلا يوجد فيه ٣ العموم (فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء (قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق مابين عموم المقتضى بالصفة والاضافة وعموم المقتضى بين هذا اولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلث فى اعتدى للموطؤة) هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى للامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به الثلث فوق الضرورة وانما قيد بالموطؤة لان غيرها لاتطلق الا اقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا لاعلى تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية واما هو محل لها لايثبت لغة بل اقتضاء ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلث (فى طلقتك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحادث فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لالغة (فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لايبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل

٣ والحق انه لاعموم له اذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا يقدر الجمع واما اذا تعين احدها بدليل عقلى اومن كان حكمه فى العموم والخصوص كحكم المظهر الملفوظ فظهر ان المقتضى منه عموم كذا فى اصول ابن حاجب وشرحه منه

اونقول العتق المضاف الى العبيد اقتضى تبعا واحدا مضافا اليهم فيكون المضاف اليه مع عمومه هو متعلق المقتضى لانفس المقتضى منه

بلفظ الجمع احتيج ايصح به المذكور ولا ينتفى صيغة العموم عنه وانما المقتضى هو البيع المضاف الى العبيد المذكور لفظا منه

حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لايقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد (اولا انه لايقصد بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الاهذا (وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب لايوجد فيها القطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لوكان طلقت اخبار الكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر (ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلقى نفسك) فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة اوحكما وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر٩ ولم تجز نية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لاينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا (والباين كالطالق) فى ان البينونة الثابتة به انما هى بطريق الاقتضاء (الاان) بينهما فرقا وهو ان (البينونة تتنوع الى خفيفة) وهى التى تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد واثنين (وغليظة) وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل الثلث (فصحت) اى اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها (نية الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو اونوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو فى نفسه انعقاد العلة فقط والانفصال قبل الحلول بالمحال لاتتنوع الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا

٩فان قلت لم لم يجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار الذى فى البائن لاعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ منه

كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لايكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتناول الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منها محتملا له نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدى وانت طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا (قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان فهاتان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ماسيأتي على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر) المنفي كما في الصور المذكورة (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هشيم (كالمساكنة) فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء

٦ لان الاكل اسم للفعل والمأكول محله والفعل لايكون بدون محله فثبت المحل مقتضى وحنثه بكل طعام لحصول المحلوف عليه فلا يكون من باب العموم منه

قلنا الحنث لحصول المحلوف عليه لا لعموم المقتضى فبطل الاستدلال منه

على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية (والخروج فانه) لمّا تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل النية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هشيم اما الاول فلما سيأتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف (واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا آكل آكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا اظهرت تم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اي بكل جزء من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة للتعيين (لوجود المحلوف عليه) في تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة (فان قلت لا شك في صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الا خبزا وان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء (قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسروه ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان اورجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان اورجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة ليتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما ابقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكره ههنا زيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله لا ان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدرك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لايستتبع النفس (وقلنا الكفارة لايخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لايستتبع الايمان (وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الاعند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها * فصل * لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) آخر غير ماذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه ٩ مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه و الا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة ومنها ان لايكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لالان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لايكون لسؤال سائل عن المذكور او الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا العلوفة ومنها ان لايكون منطوقا بجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لايكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لايكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدى وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

٩ اى بدلالة النص يعنى ان شيئا من الاولوية والمساواة لو ظهر كان الحكم من المسكوت عنه باثباته لادلالة النص هذا اذا لم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لاتدرك باللغة واما ان احتيج اليها فبالقياس منه

في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فبنقل) يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ (الاحاد متعارضة) فلا يفيد الظن لانها انما يفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواتر او شبهه) ليحصل العلم او طمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي و بالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اي على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اي مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سيأتي او العلم نحو زيد موجود و منعه الجمهور و قال به ابو بكر الدقاق و بعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من اداة العموم) وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اي عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالانزال (وقد ثبت دلالة) كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان والمكان وغيرهما منعناه و قال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

و بعض الشافعية كابن شريح والقاضي ابي بكر و امام الحرمين و الغزالي على منعه

والحاصل ان الحقيقة يتنفرون ايضا بشهادة الرجوع الى الوجدان

للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة (اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المتقدين لا فادته النفى عن الغير قصد ذلك النفى فى الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منهسا بعض الناس نفى الفضل عنهم (او لا نفهسامه فى الجملة) واو من القرائن وفى المقام الخطابى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى و بعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسين البصرى وعبد الجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والالايكون شرطا (قلنا) ماذكرتم هوانماهو فى الشرط الاصطلاحى كالوضوء للصلوة و (هذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهوالذى دخل عليه حرف الشرط وهو لايجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا اوعلة وانتفاء شئ منهما لايوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط و بعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والا لاتكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها فى الحكم بل (دخل مابعدها) فى حكم ماقبلها (لاتكون الغاية) (آخرا) وهوخلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه (لافيما بعده) يعنى سلمنا ان مابعد الغاية لودخل فى حكم ماقبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذلم يقل احد بدخول مابعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهومذكور ولم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لاينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لولم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ماقبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البدايع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكري المفهوم (للدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد على) نفي كل فاضل سوى زيد و(اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال بالنيات) اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذي نقول بجوازه انما هو بعلته لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق (لا به) اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(مروى عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به عرفا النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم فى العرب وصديقى خالد ولا خلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد ان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما نا براعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذلولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا ابطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وماذلك الا بجعله لمعهود ذهنى (بمعنى الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى ذكرتم هو (المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ماقيل القرآن فى النظم يوجب المساواة فى الحكم) يعنى ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين نا قصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الايرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد و بكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولاموجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تجب بناء على هذا الاصل ان لاتجب الزكوة على الصبى كما لاتجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة فى العطف فوجب القول بالشركة فى الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه) فان الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولايشاركه غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ماتم به فى الافادة فقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذاقال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لاتنجيزه او ذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لايصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلث لوكان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط اقول عدو او بين الجملتين لامحل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه و يؤيده ماذكرنا قول

(عزه) عين مهمله نك فتحى وزاى معجمه نك تشديدى وتاء تأنيث ايله جميل نام بر رجالك قرينك اسمدر

الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم انماذلك فى واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه) اى قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده اوسبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام و خصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولانه قداشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة بلا قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب وقال الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعى وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال السائل و بين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لو اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه)اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اى نقل السبب (فائدة) فانه اذ اعم السبب وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى فى ذكره فائدة (و) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال)لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد فى الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل السبب (لاتنحصر فيه) اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و)قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هى (الكشف لا المساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال و بيان حكمه وقد حصل مع ازيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه

فی العموم والخصوص (علی ما یعلم من غرضه) و جعل ذلك الغرض کالمذکور وعلی هذا قالوا الكلام المذکور للمدح والذم لا یکون له عموم لانا نعلم انه لم یکن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصیغة بمجرد التشهی) من غیر موجب یعتد به (وعمل بالمسکوت عنه) وهو غرض المتکلم ولا یخفی فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسکوت عنه فان العام یعرف بصیغته واذا وجدت الصیغة وامکن العمل بحقیقتها یجب العمل والامکان قائم مع استعمال الصیغة للمدح اوالذم فان المدح العام والثناء العا م من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لایجوز ترك العمل بحقیقة الکلام (ومنها) ای من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق علی المقید مطلقا) ای سواء اقتضاه القیاس او کما ذهب الیه بعض الشافعیة وقد سبق بحثه مستوفی فلا حاجة الی اعادته (او ان اقتضی القیاس) کما ذهب الیه بعض آخر من الشافعیة (لان القید) لکونه وصفا زائدا (یجری مجری الشرط) فی ان انتفاءه یوجب انتفاء المتعلق به (فیوجب) القید (النفی فی المنصوص) بالنص (و) لما کان النفی مدلول النص المقید کان حکما شرعا فیوجب القید النفی (فی نظیره) ای فی نظیر المنصوص ایضا بطریق القیاس (قلنا) حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد لوجوه الاول ان هذا القیاس لیس تعدیة للحکم الشرعی بل هو (تعدیة للعدم الاصلی) وهو عدم اجزاء غیر المقید فی صورة التقیید لما سبق فی مفهوم المخالفة (و) الثانی ان هذا القیاس (ابطال للحکم الشرعی)الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غیر المقید کالکافرة مثلا (و) الثالث انه (قیاس فی مقابلة النص) وشرط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس اوانتفائه وههنا المطلق نص دال علی اجزاء المقید وغیره من غیر وجوب احدهما علی التعیین فلا یجوز ان یثبت بالقیاس اجزاء المقید مع عدم اجزاء غیر المقید (فان قیل المطلق ساکت من المقید غیر متعرض له لا بالنفی ولا بالاثبات فیکون المحل فی حق الوصف خالیا عن النص (اجیب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحکم فی المحل سواء وجد القید اولم یوجد ومعنی قولهم ان المطلق غیر متعرض للصفات لا بالنفی ولا بالاثبات انه لایدل علی احدهما بالتعیین قیل للخصم ان یقول المعدی هو وجوب القید لا اجزاء المقید ولانسلم ان النص المطلق یدل علی عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره (اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المداول خصة محتملة لحصص على حصص كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات (قيل هو ايضاح المقصود (وقيل الدليل) وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصرى (والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين (والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان (وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه لاظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى (قال فى التلويح لايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران (الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة (والثانى حصرهم البيان فى الخمسة اوالاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان احكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والالخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجيء ولهذا قلت (وهو اظهار المراد) سواء كان بالقول او الفعل
او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمه (لانا نقول دفع
احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق
(ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل
فيشمل النسخ و بيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له
بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه السلام
الصلوة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم
(ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله
عليه الصلوة والسلام (صلوا) كما رأيتمونى اصلى (وخذوا) عنى مناسككم
(دليل بيانه) اى بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)
فانه عليه الصلوة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبى عليه الصلوة والسلام
بالفعل حيث امه فى البيت فى اليومين (ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى فى اليومين فى وقتين فبين له
المواقيت بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولاشك ان (الفعل
ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا
ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا فى الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل
لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان)
اى لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا نسلم ان الفعل
اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من
الطول الذى يحصل بالفعل (كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول
ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول
(فلا تأخر) اى لا نسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اى فى الفعل
(بعد الامكان) يعنى ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع فى الفعل عقيب
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا ستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال
فبقى فى سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور

(ولوسلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتدبه واما التأخير الذى جوزناه (فلايثار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لايمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولاشك (انه لم يتأخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد (و) ذلك لايخلو امان يعرف السابق اويجهل فان (عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لاالفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبى عليه الصلوة والسلام ان فعله بطريق الندب له (او واجب عليه) على وجه يخصه ولايسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خمسة) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة فى وجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق اوغيره (والثانى بيان ضرورة (والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام اواللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل (والاول امان يكون بلاتغير اومعه الثانى بيان التغيير (والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما (فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير (اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غيرشاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما هو فى المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير وهو توكيدا لكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى * ولاطائر يطير بجناحيه * فان الطائر يستعمل فى غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته (او) احتمال (الخصوص

ان كان المؤكد عاما نحو * فسجد الملائكة كلهم اجمعون * فان الملائكة
عام يحتمل الخصوص قرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما
قوله اجمعون فبيان تفسير فان ماقبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان
قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون
اذ الحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع
ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعي
(و) الثاني (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك او المشكل
او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان
النبي عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * اقيموا الصلوة * بالقول والفعل
و بيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * وآتوا الزكوة * بقوله عليه السلام
* هاتوا ربع عشر اموالكم * و بيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقع
فيه ومحل القطع في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما *
بقوله عليه الصلوة والسلام * لاقطع في اقل من عشرة دراهم * وبقطعه
يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به
الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة
للمعاني فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع
بها باين (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اي صدر
الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر
لايتناول بعض مايتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره
حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص)
فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وقد سبق في بحث العام
(والاستثناء) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم
على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة
وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس
ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال
الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولاحكم للكلام في قدر
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع
للحكم لا الاظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه
واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق آخر كما سيجئ (واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عندالله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فيخرج غير المستطيع (واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر او جود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاءالله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما الحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى فى حق الابطال كما صرح به فى تلخيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال (وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فى آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا ٦ وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل يجوز فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالى كان يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالى (والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه (وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى * ثم ان علينا بيانه ٩ حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلوة والسلام من معانيه ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى (ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عليه الصلوة والسلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبى عليه الصلوة والسلام التكفير معينا بل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكبيان الاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة وكبيان النسخ فيكون اربعة اقسام منه

٩ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلى وتأخيره جائز عند ابى الحسين لا الاجمالى قلنا المذكور فى الاية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا منه

فليستثن اويكفر ثم لما اشترط الايصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلثة (الاول ان قوله تعالى * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثاني انه تعالى قال لنوح عليه الصلوة والسلام * فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول * والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك (الثالث انه تعالى قال * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله عليه الصلوة والسلام ءانت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون * يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد) للمطلق لا تخصيص للعام وفيه كلام (فيكون نسخا) لما سيأتي لان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل الايمان ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولوسلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اي انه ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى (انكم وما تعبدون) (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * الآية (لانهم) يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناولة) ولم يقل بعض افراده لتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول او الورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما المجهول بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو * الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير * لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته (فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع (قلنا الواجب تأخر صفة مبينيته لاذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق ويكبس فى التنانير (وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية (ولنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا القياس) يعنى لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اى للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذلو تراخى كان ناسخا ويبقى العام فى الباقى قطعا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقدما وتأخرا وجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ * والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة اومشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها وينسخ العام فى قدر ماتنا ولاه (واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب (واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ماتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اى دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ماتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج (قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدارات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة ثمنا والعدديات التى لا تتفاوت كالمقدارات فى ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى و بيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما * والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالى انشائى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى وفى العدد كقوله تعالى (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) فمعناه ليس له ذلك عمدا لا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع (قلنا لا نسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه (فان قيل المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية (قلنا هو شاهد لا مثال قال (الشافعى) الاستثناء (من النفى اثبات و بالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى آله سواه اذ الم يحكم بثبوته (وللاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات و بالعكس (قلنا) فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لا الوضعى اللغوى الذى كلامنا فيه وما يندفع به يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى و بالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما (فعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى اجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا (فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم و بالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا و به يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لايقر عليه وذلك
لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة
ولذا لايختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لاقصدا فلا يصح استثناؤه
وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ٢ اذ المهجور
شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا
واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة
فصح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء
على حقيقته (وكذا الانكار) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق
الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لاعين شئ منهما فصح
استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند
ابي يوسف رحمه الله لالدليل الاقرار بل الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل
لايصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها ما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع
مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنين
(خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاء ني القوم
الا فلانا كان بيانا للجانبين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به
(لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الا عبيدي
(او بالمساوي مفهوما) نحو امائي كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل
لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل
متكلما بما يبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولاعبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام
في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرجه
عن المساواة نحو له على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع
الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة النفي
لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين
اذا استثنى من ثلثة في درجة الاثبات يبقى اثنان فتجمعهما مع الاثنين
الآخرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة

٢ فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار منه

لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها منه

يعني لو وكل بالخصومة واستثنى الانكار لايجوز عند ابي يوسف منه

ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرافه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى (الا الذين تابوا) منصرف عندنا الى قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم الى ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * حتى ان التائب يقبل شهادة عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي او الاثبات نحو ماجاءني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو مازاد الا مانقص ومانفع الا ماضر بخلاف ماجاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود ٢ (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى المعتبر من الحكم ماهو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصاف التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجوا لوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده للغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

(وجود)

٢ فالطلاق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان وجود التعليق والاستمرار الى وجود الشرط كما هو مذهبنا وعند الشافعي عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فعدم الحكم عند عدم الشرط حكم شرعي مستفاد من نص التعليق عنده وعدم اصلي غير ثابت بهذا النص وهو ساكت عنه فعدم جواز نكاح الامة عند الطول عدم اصلي ليس بمستفاد من نص قوله تعالى فمن لم يستطع انما يثبت جواز نكاحها عندنا بعموم نص (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) (فان قلت كيف يعمل بالعمومات وحمل ٤

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالملك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق اوكلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر اوقال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا فحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) التعليق يمنع (الحكم) يعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذ لايؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق فى منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لايجوز البيع معه كما لايجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لاخبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كى لايتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجدت العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق

ع المطلق على المقيد بالشرط واجب قلت لا نسلم انه مطلق بل فان المطلق من قبيل الخاص لا شمول فيه ولا تعيين منه

والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلامانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لايعتق لايحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيافلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاءوحده لا يفيدالحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح المحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية (وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ لشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر ورد بان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشية من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاءالله تعالى وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (عند ابى يوسف) فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء اوغيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لايكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث (اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لاتصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقدت اليمين ثم بالدخول انحلت بالحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا تخللهما) اي الشرطين (الجزاء) اي دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اي لانعقاد اليمين (و) كان الشرط الثاني) شرطا (للانحلال) اي انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرط اللانعقاد والا لايكون مافرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب الشرط (الجمل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذا طالق وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط للشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاطفة (بينهما) اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولانية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى) اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال لامرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لاغير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال لامرأته طالق ان اكلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج او زيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع بالضرورة فيكون اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو فى حكم المنطوق) للزومه عنه عرفا كقوله تعالى (وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الاخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه (لسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ماشاهده عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وماكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لايجوز من النبي عليه الصلوة والسلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة) البدن في (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين اونكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في (زوجته) اي المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرجع ذلك الى عمر رضي الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضوع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا الحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لايظن بالمسلم الامتناع عما يلزم الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولاتكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من لايرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي بان من لايرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لايخفى على ارباب الفهم (ومنه ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل المغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه عنه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية و يعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد وشاة فانه لم يثبت فى الذمة فيها ولان المعطوفين كشئ واحد كالمضافين واذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما فى المقدار (و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول فى تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى) يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج مايكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعى وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض فى علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا باطلاقه الظاهر فى البقاء والبحث الثانى فى جوازه (و) هو (جائز عقلا) اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه يفعل مايشاء و يحكم بما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففى ذلك حكمة بالغة لابداء كما فى الاحياء والاماتة (و) جائز (نقلا) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا فى زمن آدم عليه السلام ثم نسخ فى سائر الشرايع ولان الختان كان جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب فى شريعة موسى عليه السلام و لان الجمع بين الاختين كان جائزا فى شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم فى سائر الشرايع (فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية (قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا اما الاول فلان النسخ اما الحكمة ظهرت فيكون بداء اولالها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال (قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثانى ولاعبث لثبوتها واما الثانى فلنقلهم عن موسى عليه السلام انه لانسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض (قلنا لانسلم انه قوله وانه متواتر ولانسلم انه ثابت فى التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما فى ايديهم لايكون حجة لانه محرف ولذا اختلفت نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق فى الجواز نقلا (خلافا لابى مسلم) الاصفهانى (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لايصدر عن مسلم فكيف عن ابى مسلم) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف النص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثانى انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه الصلوة والسلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لايسمى الثانى ناسخا (قلنا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا اومقررا اومبدلا للبعض دون البعض فن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فلا التوجه الى البيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفى عبارة المتن من اللطف مالايخفى المبحث الثالث فى محل النسخ (ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية اوالواقعة فى الحال اوالاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب اوجهل

بخلاف الاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذاك حرام (شرعي) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعي) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقايد (لم يلحقه) اي ذلك الحكم (توقيت) اي تعيين من الوقت (ولاتأبيد) اي دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لاتوقيتا (قيدا حكم) صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امران الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يدل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما (الثاني ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لانصا) نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لاعندهم للجمهوران ابدية الفعل المكلف به لاينافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به نحو صم غدا فات قبله اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذالم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه (المبحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولايكفي مايسع جزأمنه فكل من النسخ قبل دخول وقته اوبعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين احرى لتوقف

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء (لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عليه السلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور يتلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ (ويجرى) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعنى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثانى نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها * ولا خلاف في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعى في المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه (الاول انه مطعنة للطاعنين فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه (والثانى انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * والسنة دونه وليست من لدنه تعالى (والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة (والرابع انه قال (قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى فلو نسخ لبدل (والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله (وعن الثانى ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطأ (وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذى لا تعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب (وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم يزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام (وعلى الثانى بوجهين (الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق (والثانى انه تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * فلا يكون ما جاء به رافعا (والجواب عن الاول كما سبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبى عليه الصلوة السلام مبين فى الجملة ولا ينافى كونه ناسخا ايضا (والاجماع لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشئ لان الاجماع بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته فى عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه الصلوة والسلام كما سبق والعبرة فى عهده عليه الصلوة والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى * نأت بخير منها او مثلها (قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما لا يجوز ان يكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (ولا ينسخ المتواتر) كتابا كان او سنة (بالاحاد) لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه الصلوة والسلام ذلك (فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء منادیه عليه الصلوة والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان (وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ

المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل ومن حيث تبدله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين (يجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل) اتفاقا (واختلف في) نسخ (احدهما) بدون الآخر (قيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بالآخر (قلنا لا يفيد التغاير اذ ثبت الاستلزام (وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم (واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه (قلنا التبعية في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع (يعرف انا سخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية (وتنصيص الرسول) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (اودلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر (واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى الحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى * ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى * ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه (قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينهما وبين الحكم

قال فخر الاسلام وذلك باحد الطرفين اما بالانساء او بموت من يحفظها من العلماء
منه

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة (وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله و يراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول و وصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة الحكم فى الشرع بلا تغير الاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد (واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق فى مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثانى بالتخيير فى ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين (والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل اصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى قال (الشافعى) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هى (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و(تقرير) للاصل (والنسخ) رفع (تبديل له) فكيف يتحدان فهى فى حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمس مائة (قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) فى بعض آخر (لا تكون تقريرا) للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن

قوله فلا يزاد بخبر الواحد الخ فان قيل فرضية النية فى العبادة كالصوم والصلوة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت فى التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعابدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم ان الاية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية فى الوضوء اذا اريد به القربة لا مطلقا فينبغى ان لا يجب النية فى الوضوء الا اذا كان اريد به القربة لانه عبادة ح يعنى ان الوضوء ليس بعبادة اذ العبادة فعل يأتى به المرء تعظيما لله تعالى تذللا وخضوعا والطهارة للاهلية للعبادة اى للصلوة فاندفع به ان النية ٨

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافا له) اى للشافعى فانهما لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه الصلوة والسلام * انما الاعمال بالنيات * كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلوة والسلام * ابدأوا بما بدأ الله تعالى به * وبقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلوة والسلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه الصلوة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليه نسخ لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجيب بان النية انما ثبتت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان لا دخل فيها لجهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزأ للشرط فى قوله تعالى * وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا * علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام

---

٨ شرط فى كل مأمور به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والوضوء مأمور به فتكون النية شرطا فيه بالكتاب او بالخبر المؤيد به يعنى انما الاعمال بالنيات منه

فان قيل قوله فاغسلوا وجوهكم خرج مخرج جزاء الشرط تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة الا يرى ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النية عند التحرير فى كفارة القتل الخطأ ولم يكن زيادة على النص قلنا نعم كذلك لكن اشتراط النية فى جزء الشرط اذا لم يكن شرطا لشروط آخر كما فى التحرير بخلاف الوضوء لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واعترض قوله فاغسلوا وجوهكم امر بالوضوء لاجل الصلوة لا مطلقا لانه على وزان قوله جاء الشتاء فتأهب اى فتأهب لاجل الشتاء والوضوء لا لاجل الصلوة كالتهيؤ والتأهب

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف وهى قوله تعالى * وليطوفوا بالبيت العتيق * فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به (واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال (واما الثانى فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلوة (على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلوة والسلام لاعرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجمل (بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

٣ معترضا له فلم تجز الصلوة به فلزم اشتراط النية اجيب معنى الآية ايجاب وضوء يقع وسيلة الى الصلوة او ايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلوة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية ان يفهم من النظر ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء او ايجاب تأهب علة وجوبه الشتاء لا ايجاب تأهب مقرون بالنية منه

فان قلت الامر يقتضى انتفاء الكراهة لانه استبعاد ولا كراهة فى عبادة العبد به وهى لا تنفى الا بالطهارة وكانت من مقتضيات الكتاب قلت المحكى عن ابى بكر الرازى انه يقول الامر يتناول المكروه وشمس الائمة وان كان لا يقول به لكن كراهة طواف الجنب والمحدث بوصف فى الطائف لا لمعنى فى الطواف الذى هو تعظيم بيت الله تعالى منه

فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لانالم نقل بعدم اجزاء الاصل اولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه تأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذلا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سر ان اباحنيفة رحمه الله لم يجعل في الوضوء واجبا

(الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اي السنة (ماصدر عن النبي عليه الصلوة والسلام من قول ويختص) اي قول المنسوب الى النبي عليه الصلوة والسلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (اوفعل) عطف على قول وهو ظاهر (اوتقرير) وهو ان يرى فعلا اوقولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل (الوحي) في حقه عليه الصلوة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلثة اقسام (الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلوة والسلام (من ملك تيقنه) اي يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه عليه الصلوة والسلام بلسان الروح الامين جبرائيل عليه السلام كالقرآن) والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اي الرسول (باشارته) اي باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلوة والسلام ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى * ان يكلمه الله الاوحيا * اي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى * لتحكم بين الناس بما اراك الله * والكل من الاقسام الثلثة (منه) اي من النبي عليه الصلوة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليه اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن وهو ما لاينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم) مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الاعن الوحي بالنص والمفهوم

---

٢ وليس هذه الا الزيادة على النص قلت بل بيان لان المبالغة في الطواف في قوله تعالى وليطوفوا مجمل فالتحق الخبر بيانا له منه

او نقول هذه الزيادة ليست على وجه الفرضية بمعنى دفع الاجزاء بترك الزيادة على جهة الوجوب فيتمكن النقصان بتركها كزيادة التعديل على الصلوة منه

وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يوجب مسح بعض الرأس لاحل الباء وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد بمقدار الناصية بالحديث فهو زيادة على النص والجواب هو بان الكتاب في المسح ليس بمطلق لان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا بالمأمور به كما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان الاتي ببعض آي ٣

من الوحي ماالقى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعند العجز عن دليل لايحتمله ولاعجز بالنظر الى النبي عليه الصلوة والسلام لوجودالوحي القاطع ولانه لوجازله الاجتهادلجازمخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع (والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى وما القرآن الاوحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذاكان متعبدابالاجتهادكان حكمه بالاجتهادايضاوحيالانطقاعن الهوى (وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لايكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع (وعن الثاني ان اجتهاده لايحتمله القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد (وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لوجاز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهومذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه (الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا (والثاني وقوعه من غيره الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غيرهذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب النماء يقومون عليه حتى تعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذلاقائل بالفصل (الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هوعالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذى يوجدفيه العلة وذلك بالاجتهاد (الرابع انه شاوراصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذلوكانت لتطييب قلوبهم ولم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لاتطييبا وان عمل فلاشك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عندعدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى (قلناهذه الوجوه انماتدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كماسيأتي تحقيقه لامطلقاوالنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعني ينتظر الوحي

٣ كان من القرآن كثلث القرآن اوربعه او نصفه يكون الكل فرضا مأمورا به بخلاف المسح فانه لومسح على نصف الرأس اوثلثيه لايكون الكل فرضا بل الزائد على الربع مستحب فيثبت ان الكتاب مجمل لا مطلق والحديث بينه منه

يعني يلزم المساواة بين تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهى خلاف موضوع الشرع منه

اختارلفظ السنة دون الخبر لانه شامل بقول الرسول عليه السلام وفعله وفيه ان الفعل غيرمراد هنا لانه ان الفعل غيرمراد هنا لانه لا يوصف بكونه امرا او نهيا اوخاصا اوعاما مع انه مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة منه

٩ روى ان غنم قوم وقعت ليلافي زرع قوم فافسدت فتخاصموا عندداودعليه السلام

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت فى الحادثة (يعمل بالثانى) يعنى الاجتهاد لان الاول اصل فى حقه عليه الصلوة والسلام (والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الابعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد الخطأ وان لم يقدر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده (فنهم) من لم يجوز لنا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لا دلة الاجماع والمختار ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرناه انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على انا لا نسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل على الاصابة) فى اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطأ لتنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته * فصل فيما يتعلق بالقول * الصادر عن النبى عليه السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول (بالنبى عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما ٩ (كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

٢ فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويدفع الحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم ترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكم داود عليه السلام ان ضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكم سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر ٤

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لايفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لايعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لايتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابى الحسين البصرى وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين بحوانه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ماهو كذلك فهو صادق وثانيا انه لوكان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم و بكيفيته لازم بين (والجواب عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم به بالوجدان عدمه وامكان التركيب لايستدعى الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها (وعن الثانى انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذلا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولوسلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم (و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لافى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمانينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين تحصل للنفوس على ما ادركته وان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مايشاهدها ٧ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح

٤ والنقصان واما حكم المسئلة فى شريعتنا فعند ابى حنيفة لاضمان ان لم يكن معها سائق وقائد وعند الشافعى يجب الضمان ليلا لا نهارا منه

٩ المتواتر والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لايخلو من ان تكون رواته فى كل عصر قوما لايتفق تواطئهم على الكذب او يصير كذلك بعد القرن الاول اولا يصير بل رواية احاد فى الاعصار الاول متواتر والثانى مشهور والثالث خبر الواحد منه

٧ وشهادتهم وتصديقهم ولاعبرة للاشتهار فى القرون التى بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولايسمى مشهورا منه

(خبرالواحد) وان رواه اكثرمن واحد ما لم يتواتر اولم يشتهر (وهو) اى خبرالواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون * وله توجيهان (الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح واوسلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع (الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريدة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبرام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى الهدايا المملوكة على ايديهم وغيرذلك (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقايع لاتحصى وشاع ذلك ولم ينكروذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور (والمنقول) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالانجذاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لولم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لا شبهة فى الاصل ههنا بل فى طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفى الملزوم (وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعى كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون فى الآية بذلك المعنى البحث (الثانى فى شرائط الراوى) التى اذا فقدت واحدة منها لاتقبل روايته (وهى اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسيأتى فى بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبى اما المعتوه فظاهر واما الصبى فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لايجتنب الكذب لعلمه بانه لااثم عليه (و) الشرط (الثانى الاسلام) وهو تحقيق الايمان كان الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وتبعية الابوين اوالدار والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبى عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولاعبرة للاول الاان تظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمة الله عليه فى صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل الثانى الثانى فان فى اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبى عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لالان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد قوله فى امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لايفوت منه شئ (و) الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ حين الاداء فمن درى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لايقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لايترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة اومساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به

قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان منه

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو مالا يؤدى الى الحرج (وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى اجتناب امور اربعة وان لم يعصمه لان فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثانى الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث فى) بيان (حال الراوى وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعرف بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعايشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر او فى الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كابى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر يقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن من ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ماروى ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظيرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)

---

٤ يعنى ان الخبر يقين باصله لانه من حيث كونه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان المتيقن الاصل راجح على محله ١٢ منه

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلا هما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل اوالقيمة عند فوات العين (فان قيل رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولانزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر ان تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوي الابحديث اوبحديثين فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩اي روايته (في القرون الثلثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلوة والسلام (ان وافقته) اي روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون الثلثة (لابعدها) اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اي في السلف (فان قبلوها) اي السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولايتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقات عنه) لامطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ورده علي رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي ٣لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اي السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولاسكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع) بيان (الانقطاع) اي انقطاع الحديث عن الرسول (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لا يجوز لانهما في القرن الرابع وهذا النزاع لاختلاف العهد منه

٣ وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها المعقود عليه ما لا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها منه

بين الراوى والمروى عنه وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث والثالث مرسل العدل فى كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابى بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المأتين واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل فى القرنين لقبل فى عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا تتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة او لا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

والمرسل من وجه هو ما ارسله محدث واسنده هو او غيره

منه

الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح) وذلك مثل لانكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا (و) النوع الثاني (باطن وهو اما بنقصان في الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة للاقوى) اي بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اي كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولاسكنى وقد طلقت ثلاثا (الكتاب) وهو قوله تعالى (اسكنوهن من حيث سكنتم) الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم تشتهر لايعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لا صريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (في البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث ٧ في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأي دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل واما بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة

وههنا ترجيح بعض محتملات الاية بالقراءة الشاذة وليس فيه رد الحديث بالقراءة الشاذة كما توهم على ان الاحتياط من باب القراءة اقوى فللقراءة الشاذة رجحان على خبر الواحد منه

٧ مثل قوله عليه السلام ابتغوا من اموال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة فقد اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى الحديث فدل انه غير ثابت او منسوخ منه

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (امامن المروى عنه فنفيها) اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره اياها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لاتسقط عدالتهما ٢ المتيقنة لان اليقين لايزول بالشك كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما فى غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم يصر عليه اوقال لا ادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر فى معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فمختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحد روايتان مثاله ما روى سلمان عن الزهرى عن عروة عن عايشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لاعبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح الترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا فى بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بمخالفتها يقينا) بان كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته اوعدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لايكون ايضا جرحا لان حجة الحديث لاتسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (امامن غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة اوعدم الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة المبالاة والتهاون بالحديث اولغفلة اونسيان فقدسقطت عدالته لانه لم يكن عدلا منه

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفى ابدا و قال رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر ٨ كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فمجمله) اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او راويه غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضعف فقبها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل يجتهد فيه ولا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لا يسمع البحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض او الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر

٨ يعنى ان عمر رضى الله تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفى احدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة منه

تثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها الدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لا يقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهة وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه بخبر الواحد ٤ على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة و(اما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبى والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لا الزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الا التمييز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتله عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجمعوا على قبوله منه
٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول منه

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (ومافيه الزام من وجه) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة و وجوب الشرائع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابى حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا اورسولا (فلا) يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل و ذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالاهو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلاثة وهو مالا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة (قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة) الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والائتمار به٣ قال الله تعالى * وما آتيكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (يحتملهما) اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله و يحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه اونقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى و يحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الاية (و) الرابع (مايترجح صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث) فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم

٣فان قلت النبى عليه السلام سها فى صلاته قلت المراد انه لا يقرأ على السهو والغلط منه

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معرف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان يقول عن النبي عليه الصلوة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا (اما الاول فلان النبي عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما (واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اي رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي (والمناولة) وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروى عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجاز له ان علمه) اي ما في الكتاب (صحت) الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب (خلافا لابي يوسف كما) هو خلاف (في الكتاب الحكمي) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتاب فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب (الان عزيمة) وان كان فى اول الزمان رخصته (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للامن عن التزوير سواء كان بخطه اوخط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما السجل فان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان فى يده امن عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا لتوسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان (الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث فى النقل بالمعنى انواع ففيما فوق (الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لايمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل (لا فى جوامع الكلم) وهى ماكان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لايجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ماروى انه قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ماكان مخصوصا به وكل مكلف بما فى وسعه (ولا فى اقسام الخفاء) امافى الخفى والمشكل فلان المراد منهما لايعرف الابتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا

٦ مثال المشكل قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله رأيت ربى امرد منه

* فصل * فى بيان حكم (فعله القصدى) قيد به لان ماوقع لاعن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لايصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم لفعل حرام غير مقصود فى ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا اعصم الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل من بيان امامن جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان اومن الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لايصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلايكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور فى حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر * فصل فى تقرير * اذا فعل فعل بحضرة النبى عليه السلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ماقرره) ان كان مما (علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر فى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل)سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لولم يجز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام

في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجمين فان النزاع ثمه في طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينا فيه * تذنيب * لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة ارد فهما بها وسماها تذنيبا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او يبعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او رواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى

او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخه) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية في يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي (والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى * لها شرب ولكم شرب يوم معلوم * واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لا يجب بل لا يجوز تقليد الصحابي في فروع الدين قياسا على عدم جوازه في اصوله وفيه نظر اذ الفعل قد يستقل بالاستدلال على الصانع وصفاته تعالى بخلاف الاحكام الفروعية فان العقل قد لا يهتدي اليها فيحتاج الى التقليد *

الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا الحقية فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب وسلموه) لانه حينئذ بحل محل الاجماع (لافيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل تجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو مالم يعلم فيه اتفاقهم واختلافهم (فقيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهرت الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم (وقيل) يجب تقليدهم (مطلقا) اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعي قبل مثله) اى مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهرت فتواه في زمنهم) اى في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر (الركن الثالث في الاجماع وهو لغة) لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر وبين امة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرائع

السالفة فانه لايكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثروفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لايتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاحينئذ ولايخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعي) خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكها اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة اومستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لاالاجماع من حيث هووامابالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات (ويمكن هو) اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا لان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطاروجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة (وثانيا ان اتفاقهم لوكان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقايق لافي الظن الجلي (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا اوانقطاعه اوخموله اواسره في مطموره اوكذبه خوفا اوتغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقين (وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين دينين ولم يرجع منهم واحد والالاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اي نقل الاجماع ممن يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الاحاد لاتفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لولم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على القاطع والالعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع

يعني ان الاجماع حجة قطعية عقلا لانه لولم يكن حجة قطعية لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على الدليل القاطع وقد اجتمعوا على تقديمه على القاطع والا اي وان لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على القاطع بل اجتمعوا على تقديم القاطع عليه لعارض هذا الاجماع اجماعهم على ان غير [illegible] يقدم على [illegible] وهو غير محال
منه

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى * اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا * الآية دلت على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لا ادري من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اي في الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) في الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين (و) بعد (مضي مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى و يسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند التعرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم (وخالف الشافعي رحمه الله تعالى في) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او للهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت علي حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما منعك ان تخبر عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم كما قال عمر رضى الله تعالى عنه حين نهى المغالاة فى المهر فقالت امرأة ايعطينا الله تعالى بقوله وآتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وسكوت على فى المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع مافيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة فى العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لاعن بيان مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع ومن هو ينعقد باتفاقهم (مجتهد) اذلو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ لجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافى وجوب اتباعه و يورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض فى تغليط جبرائيل عليه السلام اولا كبعضهم فى امامة الشيخين والخوارج فى امامة على وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان المعتبر اجماع الامة فمابقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفى العترة) اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحمد والقاضى ابى حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لمالك رحمه الله (ولا كونهم) اى الكل عطف على الاتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط فى انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا
يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر و ليس باجماع عند
من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر فى اجماع الصحابة) لانهم
لم يسوابد ونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول فى الاحكام وهم المخاطبون
حقيقة بالاداء (قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة
(ولا بلوغهم) اى الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض
العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الاصح
من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الا دلة فلو اتفقوا و لو حينا لم يجز
لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين
اولا ان الاجماع باستقرار الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل
وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء
الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع
فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر
مضى وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون
رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا اللاحق)
اى لا يشترط لاجماعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان
الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف
بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا
انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدى
العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم
وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا فى تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة
لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع
بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد
التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة
للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس
بباطل لان المجتهد يخطىء و يصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث واذا قلت (الا ان يكون)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق و بعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واعلم ان محل
الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا
او مقاسمة و يشتركان فى ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد (ومنها
عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين و يشتركان
فى عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول
بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه (ومنها علة الربوا فى غير النقدين القدر مع
الجنس او الطعم او الادخار معه و يشترك فى ان لا ربوا الا مع الجنس
فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا (ومنها
خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعى
او الوضوء و يشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما
يرفع المجمع عليه و بوجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فالقولان اما
الوجود فى الكل والعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها
السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس
بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام
فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل
فى احديهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض
مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر
كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعى
فشمول وجود الناقضية اوعدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود
فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم
لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى
رحمه الله وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
لم يقل به احد (والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده)
اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم
رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما
اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد
واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر
فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
(ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث
(والمجوزين) لاحداثه (اطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين
للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب اوعلى عدم القول الثالث كما فى الكل
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول
بالتفصيل اوالثالث ليس قولا بعدمهما والنفى القول بنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والالزم على كل مجتهد وافق صحابيا اومجتهدا آخران يوافقه فى جميع المسائل
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة
فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين
تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل
مالم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا و لو سلم فالممنوع مخالفة ما
اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين
ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى آخر ولم ينكر
والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل)
بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل
الشان فى التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل
بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا
يثبت فى الحلى ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب
ما قيل الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا
وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى
المسئلتين المنفصلتين والخطأ فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام
(واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك
القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله الثالث كاشتراك القول
بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد
وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا

فی واحد اعتبـاری کاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية
الطعم معـه فی مفهوم احد الامرین او احـد الامور اوفی واحد حقیق
لیس بشرعی كالافتراق فیما لم یحکم الشرع بالمنافاة اوشرعی لکن لم یرفعه
الثالث کما فی القول بوجوب تطهـیر المخرج والوضوء فلا یبطل الثـالث
(وحکمه) ای الاجماع انه (من حیث هوهو) مع قطع النظر عن العوارض
(یفید الیقین) کما ان الکتاب والسنة کذلك فافادته الظن بحسب العوارض
کالآیة المأولة وخبر الواحد (فیکفر جاحده) ای منکر حجیة الاجمـاع
مطلقا هو المختار عند مشایخنا وقیل یکفر فیما علم کونه من الدین ضرورة
کالعبادات الخمس وفی غیره خلاف (ولابد له) ای الاجمـاع (من سند)
ای دلیل اوامارة یستند الاجمـاع الیه لاستحالة الاتفـاق بلاداع عادة
ولان الحکم الذی ینعقد به الاجماع ان لم یکن عن دلیل سمعی کان عن عقل
وقد ثبت ان لاحکم له عندنا وقیل لوکان عن سند لاستغنی به عن الاجمـاع
فلم یبق له اولحجیته فائدة (قلنا هذا یقتضی ان لایکون اجماع ما عن سند
وهو خلاف الاجمـاع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخـالفة
وسقوط البحث عن کیفـیة دلالة السند وعن تعـیینه ونحو ذلك (واعلم
انهم اختلفوا فی سنده فقیل یجوز ان یکون ظنیـا کالقیاس وخبر الواحد
وقیل یجب ان یکون قطعیا ثم لم یکن للنزاع فی جواز کون السند قطعیا
معنی لانه ان ارید انه لایقع اتفـاق مجتهدی عصر علی حکم ثابت بدلیل
قطعی فظاهر البطلان وکذا ان ارید انه لایسمی اجماعا لان الحد صادق
علیه وان ارید انه لایثبت الحکم فلا یتصور نزاع لان اثبات الثابت محـال
قلت (وسنده ما یستقل بالحجیة لیس الا الظنی) فان ما سـنده قطعی لیس
بمستقل بالحجیة (ونقله) ای الاجماع (اما بالتواتر اوالشهرة اوالاحاد واقوی
التواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتی اذا لم ینقرضوا لم یکن الاجمـاع
اتفاقية کامر (فهو کالآیة) القطعیة الدلالة والخبر المتواتر (فیکفر جاحده
ان لم یکن سکوتیا) حتی اذا کان سکوتیا لم یکن متفقا علیه ایضا فلا یکفر مخالفه
(ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فیما لم یرد فـیه خلافهم فهو
کالمشهور) من الخبر (یضلل جاحده) فلا یکفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف
فیه) کالاجماع علی ما فیه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق (فهو
کالصحیح من) اخبـار (الاحاد) لایضلل جاحده ایضا (الرکن الرابع

نقول انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار فنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لولم تعذر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية ان يقال كل من علم

في القياس وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اي قدره به وجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لامثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لايقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لايكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به كما في المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وكعديميهما بالجنون على عديمه بالصغر في ان لايلي على غيره (بالرأي) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد (وهو حجة) اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لانه حكم نظيرها اوانتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الاخرة ولوسلم فظاهر في العقليات لاالشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وهو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق (وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولايقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف (واجيب عن الاول بان الاتعاظ مدلول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لوسلمت انما هو بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولوسلم ٥ انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات اوفي المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

لابالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة الوجوب لاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى (قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما فى الباب ان يكون لهما دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة (اقول قد صرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لايتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لاعبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قد رويت عن عمرو بن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى ولهم فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى فى المدلول (اما الكتاب فكقوله تعالى * تبيانا لكل شئ * ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين * حيث دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام بعبارته اواشارته اودلالته اواقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

---

٢ الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التى هى للتعليل من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياس فلا يلزم الدور اعنى اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد منه

وحديث معاذ مشهور يثبت به الاصول وهو انه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولم يحمد الله وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة منه

تعالى قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى (قلنا تبيان لا بلفظه فقد قطعا بل وتارة بمعناه جليا اوخفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا و بعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى ففى العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩ عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى * خلق لكم ما فى الارض * واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا (قلنا المراد قياس مالم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرايع اوالذى يقصد به رد النصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب (واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه غاية ما فى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلابد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

٩ يعنى ان العمل بالاستصحاب اى بالاصل عمل بلا دليل لان وجود الشئ اوعدمه فى زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم و تعدم بعد الوجود فلا يفيد الاستصحاب فى الاثبات وانما يفيد فى الدفع فانه حجة فيه لا نا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة و بغداد وعدم جبل من الياقوت و بحر من الزيبق مع عدم الدليل عليها الا ان الاصل فى الموجود الوجود حتى يظهر دليل العدم و يتجه على الاصل فى المعدوم العدم حتى يظهر دليل الوجود منه

٧ هذا هو الحكم انفرد به خزيمة وقصته ما روى انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن وانكر الاعرابى الاستيفاء و جعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى قال خزيمة انا اشهد رسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة ٨

لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لايعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لايعقل معناه) وعلته (كالمقدورات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء و (انتفى نظيره) في الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (ولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (او الخفي منه) اى من القياس يعني الاستحسان وسيجئ ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى الى الجلي لما سيأتي ويتحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا وشك انه للتعميم لا الابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والا لم يشاركه في حكمه (ولا نص فيه) اى في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس (اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولاشك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ولما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

٤ فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فجعل عليه السلام شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت هذا الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين وانما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان منه

٣ وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بين الحقيقة والمجاز ان المعنى قد لا يراعى في الوضع كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى كما في القارورة لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الذي لقرار الماء ٤

فيه وكذا الخمر وضع للشراب مخصوص لمعنى هو المجاز فلا يطلق فيه على

شرعيا ووجه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ و يحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس الشرعي ونح لامعنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة اوالخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولا يلحق الخطأ بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم (واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى اوعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعي مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (لقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه حقيقة فلابد من وضع العرب ولا وضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لا يحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على ما يخامر العقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز منه

٢ يعني ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة او بعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهي الشدة حاصلة في النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما منه

٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس [illegible] بالعبادة منه

٢ يعني لما كان قوله الاسواء بسواء حال اذ المراد حال يساويهما في المكيل

بالكيل وهى لا تتصور الا فى كثير) تقريرالسؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص فى الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير فى العين) فى باب الزكوة فبدلالة النص ٥ التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير ففى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولاشك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة الاتيان من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى

والمذكور فى صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الا على سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره فى الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الا طعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهى منع حالة غير المساواة لا منع عين الطعام منه

٥ قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذى يقتضى وجوب الشاة عينها فينبغى ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لا معارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة او يراد بالدلالة معناها اللغوى يعنى ان النص كما يدل على الشاة يدل على قيمتها منه قال عليه السلام الصدقة

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع للاخير وليس فيه تغيير النص اذلا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الاخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغير مع التعليل لا به) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اي حق الله تعالى بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة انما نا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يصلح بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما اركانه فاربعة) ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

٢ في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ولذا قلنا ان اللام في قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء) لام العاقبة عندنا اي صير لهم بعاقبة لا للتمليك منه

بيانه الشاة تقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم تصير للفقير بدوام يده عليها وكان قبض الفقير بمنزلة قبضين الاول لله تعالى والثاني لنفسه قال الله تعالى (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات) منه

وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (اوالاجماع اوالاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق لاالقياس الجلى لماسبق (واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هوالله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العد وانى موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر معناه ان افعال الله تعالى لو علات لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولاشك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى فى عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ماذكرتم ونحن على ماهو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذالمراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لابمعنى الامارة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) امابصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس أو بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة اوضرورة (وجعل الفرع نظيراله) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب لا عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة فى الحلى والربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانهما قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية (و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الابدليل) دل على انها معلولة نافيا له علة منصوصة اما الان التعليل بجميع الاوصاف ينسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما الان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الابدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال و بعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

لا ومعنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فتكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية منه

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الا المانع) كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتي ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق (بل بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلله بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب الى ان المميز الوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل في النصوص التعليل الا المانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لا بد من دليل مميز العلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اى النص (معللا في الجملة) اى لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لايصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل تجب اقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كاشراط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعى فى بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لاتعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتى ان شاء الله تعالى (ولايجوز ٤ تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعى ٣ وفى العبارة اشارة الى ان النزاع فى العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم فى الفرع ولايتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة فى غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل فى غير مورد النص واما الشافعى فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لامعنى للنزاع فى التعليل

٤ لعدم الفائدة فى التعليل بها والفائدة اثبات الحكم وفى التنقيح هذا ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفى التلويح ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فشرعت الاذعان وزيادة الاطمينان والاطلاع على حكمة الصانع كذلك وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لايكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلق بالشرع فلا يلزم العبث قلنا نختار الثانى لكن الكلام فى تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم بالنسبة اليه من حيث هو فقيه عبث ولنا ان نختار الاول ونمنع العقل بالفقه من حيث هو فقيه ماهو غير اثبات الحكم

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده
بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما
عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة
هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر فى استنباط العلة عندنا التأثير وهو
لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص
(بما اختلف فى وجوده فى الفرع اوالاصل) كقول الشافعى فى الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد
عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد
اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ (اوثبت الحكم فى الاصل بالاجماع
مع الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر
كمكاتب قتل وله مال بفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة
فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع)
الوصف (الفارق) اى الموجود فى الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع (وتعرف)
العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا
النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح
فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا
فيها) اى فى العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف
عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا
(ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو * ان النفس
لامارة بالسوء * وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر
وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواضع لتقوية الجملة
التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها او يسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها فى هذه المواضع تغنى غناء الفاء وتقع
موقعها وكفاء التعليل فى لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما * او الحكم والجزاء نحو * فاقطعوا ايديهما وسره

٢ وعند الشافعى يجوز فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا
منه

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامر يدخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (مراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده (والا) اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال ع م ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث (ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين في الحكم اما بصيغة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها فان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما في آية السرقة والزناء ولا كون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نائيا عنها كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائي عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملاءمة)

اى ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن السلف رضى الله عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب) للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه) اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه و بالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل

٣ الوصف المعتبر شرعا بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر لا بنص ولا باجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط فى صورة فهو الملايم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عنه فى جنس الحكم او عكسه او جنسه فى جنسه وان لم يثبت فهو القريب الاول من امثلة الملايم كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية فان الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالاجماع سعد بمعنى المناسبة لا بمعنى التأثير الذى سيجئ سعد

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون
اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل
بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل
لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم
فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والافتحقق الانواع والاجناس
باقسامها مما يعتبر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات (فالنوع
فى النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية
على النفس) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على
نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا
الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على
النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس
فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل
الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة (والنوع فى الجنس كسقوطها)اى الزكوة (عمن لا عقل له)
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم
فساد الصوم)فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس
لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض)من الاربعة
(مع البعض فتصير الاقسام)للبسيط والمركب (خمسة عشر اربعة
للبسيط) حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف
هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى)وهو احد عشر (للمركب)
لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد
اما اعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس
والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع
فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع
والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع

والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائية فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (و) زاد (البعض) عليهما (قيام النص في الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لاحكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولاحكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على مامر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لايجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذلولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فح (لابد من التمييز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود اومعه العدم عند العدم (لايفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي اوتلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة اوشرطا مساو بالهافلا يفيدظن العلية (والقيام)اى قيام النص في الحالين ولاحكم له (نادر فلا يجعل اصلا في الباب) اى باب القياس الذي يبتني عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس (فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لايثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (التعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص اوالاجماع الى فرع هونظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف في تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص اواجماع كون الشيء سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه و بعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير صحة وجه كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه (فصل ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذافهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهوالمسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهوالذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قدغلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى و هذه التسمية في الفروع شايعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو

اى ذلك الدليل (اما الاثر) كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل
ناسيا (والاجماع) ٧كما فى الاستصناع (والضرورة) كما فى طهارة الحياض
والآبار (اوالقياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان) الاول ماقوى
تأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادنى نظر يرى
صحته ثم اذاتوءمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان)
الاول (ماضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول)
اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من الاول الثانى) اى القسم الاول
من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول)
اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس
كسوءر سباع الطير فانه نجس قياسا على سوءر سباع البهايم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى
من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة توءدى
بالركوع ٣قياسا لا استحسانا لان كلا منهما اشتمل على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان توءدى بالركوع كما توءدى بالسجود لمناسبة
ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز تعذر
الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما
المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير
للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه ٦ الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية
وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف
الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو
العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة ٩ فى القياس وجعلنا سجدة
التلاوة فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة
وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى
*اركعوا واسجدوا (كل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)
تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقويه) فيكون الاقسام

٧ وفيه ان الاجماع صار معارضا للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ماليس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبى عليه السلام والجواب النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع وشرط القران فى التخصيص الاول منه

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا منه

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة منه

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لا يغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم تبق السجدة بعينها واجبة فى قوله عليه السلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة

اربعة (ولايترجح الاستحسان) على القياس فى الصور الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الا) فى صورة واحدة وهى ما (اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما فى الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا فى القوة فالقياس يرجح لظهوره او فى الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر (والباطن) يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا فى الصورتين احداهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فظهر فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لاغير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها

٤ النص يخرج عن البحث ولان دلالة النص لا يعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التغيير بدلالة النص والتعليل انما هو فى الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع والسجود آله فكذا الركوع منه

عن سنن القياس الى هم الا دلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى ٢ فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣ بمقابلة ماهو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهو الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فاثبوته بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لاتنافى ماسبق ان من شرطها ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الاان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر تصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس تخصيص العلة) على ماتوهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الالة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم بطريق التخصيص لذلك (واما دفعه) اى دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لابعينها بيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والالما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لايثبت الا بالنص او الاجماع ولايتصور المناقضة فيه (و جوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة اوقلب اوفساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين

٢ لان البائع هو المدعى زيادة الثمن والمشترى لايدعى عليه شيئا فى الظاهر سعد

٣ فيكون منكرا فى المعنى وهذا معنى خفى وفيه ان الاستحسان كيف يعارض نص البينة على المدعى واليمين على من انكر سعد

٤ على خلاف القياس وفيه ان هذا من الاحاد فكيف يعارض المشهور وهو قوله عليه السلام البينة الى آخره سعد

٦ وعند محمد يتعدى ايضا باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا وينكر الآخر سعد

٧ اى لان دليل استحسان اما النص او الاجماع او الضرورة وهى اجماع ايضا والقياس الخفى فلا اعتبار للقياس فى مقابلة هذه الامور المذكورة اذ من شرط صحته عدم الدليل النص سعد

التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا واذا لم يسلمه يورد ايما شاء منه فلا وجه لتخصيص العلل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض ويرداى يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو مع وجود العلة في صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل بالخروج والى الثاني بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذي (له) اى لاجله (صارت) اى العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف عن العلة في صورة النقض) نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسه ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما في المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت التسوية) فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

٣ اى لا نقض بالاستحاضة في الفرع لان ذلك وارد على الاصل المجمع عليه ايضا وهو السبيلين سعد

وان لم يرد بها (فان لم يوجد فى صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم
(بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى القول بان عدم
المانع جزء من العلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض
مبنيا على انتفاء العلة جزء ها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام
وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك
بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال
على تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر (فعلى هذا)
اى على القول بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة
وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة اومنعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان
للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل
التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع
الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع
(من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالا يملكه وهذان
ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم)
كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع
(من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية
(و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن
من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت
وان اريد الجرح فهو لازمة على تقدير ضرورية بمنزلة الطبع قلنا الحكم
هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع
من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب
فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول
عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا
صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم
ثم لايخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى
للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم
عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق
علة للملك فاذا اريد الخيار فقد عدمت (اولنقصانه) كالخارج النجس

٩ ومن لم يقل بتخصيص العلة لم يعد مانعا ابتداء الحكم منها وعلى هذا كل ما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثانى مانعا تمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين
منه

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معـدوم فى المعذور (الثانى الممانعة وهى منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففى المؤثرة اما) ان يقع الممانعة (فى نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ماذكرت من الوصف علة اوصالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم يدعه واجيب بانه لابد فى الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان تمسك بما لايصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لاتكون العلة هى الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (فى وجودها) اى العلة (فى الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها فى الاصل (او) تقع وجودها (فى الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها فى الفرع (واما) ان تقع الممانعة (فى شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (فى اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفى الطردية) عطف على فى المؤثرة (اما فى الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذى يدعيه علة موجودة فى الاصل او الفرع (او) فى (الحكم) بان يقال لانسلم ثبوت الحكم الذى يدعيه بالوصف المذكور فى الاصل او ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع (او) فى (صلاحه) اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) فى (نسبته) اى الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة فى الاصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض مايقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعى ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورد له) اى لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولايكون نائيا عنه (الرابع

الشافعى يوجب الفرقة فى الاسلام احد الزوجين فى غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضى كرد احدهما

منه

(فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على خلافه) تعليل للمنع (ويرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص ان كان خبر واحد (ويرد) ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مؤولا بالمعارضة (باخر) اى بنص آخر مثاله ليسلم القياس باتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لايوجد) ذلك الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لايضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لايوجد فى الفرع وهذا لاينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لواثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا (لكنه لايبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بيان على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل مالو اورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا التعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى فى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لاالعتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لايكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لايمكن لان العتق لايحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى) المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (فى علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلل واو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير اوالتفسير لاالتبديل او التغيير يكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لايتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لايلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكأنه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله زيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلوة النفل عبادة لايجب المضى فيها اذا فسدت فلاتلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجماعا

فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليل اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذي ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء فيثبت عليها ولاية انكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصد الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفرش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم (تسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (وانما تتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون الفحش جزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة رجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى فى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اى وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفى عليته) اى علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية شئ آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعى حتى لو زنى الذمى الحر الثيب يرجم منه

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لايكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لاالوزن وتقبل عند الشافعى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعرض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لايمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحدة لاغير فلا يصح الحكم بعلية احدهما مالم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد الاخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف فى الحكم) المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لايلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لايكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الى آخره (اما بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا

فلا بنا في القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص (او يحملها) اى يحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى * برؤسكم * وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات ٦ والسائل يحمله على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة (والثاني ان يلزم) المعلل بتعليله (ابطال ما يتوهم) المعلل انه (مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة و تأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها والسائل يسلم المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني ٩ انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعيين الانتقال) اى انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

٦ وقال ليسن التكرار ثلث مرات لا يمكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة بان يقال لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة في القرأن والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض وفي مسح الرأس المحل الذي هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فلا اعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثاني ممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل منه

٩ يعني ان المعلل يريد

حكم القياس فلابد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشارة الى الاول بقوله (اما من علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهي علة القياس وهذا القياس انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط ٧على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لولم يكن دفعهما ببيان الملائمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم اخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار البايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعلة الاولى (كذلك) اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله فسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح باتفاق الا الثاني) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي دليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل منه) قال يجوز واهذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكانه قدح المعترض فاسدا لانه اشتمل

ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لاتدخل تحت المغيا فلا يدخل المرافق في الغسل والسائل يرد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين شقها ٭

٧ بان يقال التسليط هو التمكين والتمكين اثبات المكنة والمودع بالايداع اثبت له المكنة لانه قرب المحل وازال المانع ٭

٤ بان يقال لو انتقص فيكون نقصانه بثبوت الحرية بوجه فلا يحتمل الكتابة الفسخ وهو خلاف الاجماع ٭

على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس بالاحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه يقال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب ﴿تذنيب﴾ عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الحجة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فيتمسكون بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرايع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان (و) الاستصحاب (عندنا حجة فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا فى الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح عن الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حتى قبل الشهادة بانه لو كان ملكا للمدعى ويحكم بها على الملك فى الحال منه

لدعواه فان قيل ان اقام دليل على حجته لزم شمول الوجودوالالزم شمول
العدم اجيب بان معنى الدفع ان لايثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم
دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل
(الموجب) للحكم (لايدل على البقاء) وهوظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير
وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشئ
موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة
قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور
فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه
وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق
الوجود مع عدم الظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد
ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه
غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب
الاول فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا
فلاحكم اذلاموجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انالانسلم ان بقاء
الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهوفى شريعة
عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن
نبينا عليه الصلوة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام
الاحاديث الدالة على انه لانسخ لشريعته (فان قيل هذا فيما بعد وفاته
واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ
ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان
النبى عليه الصلوة والسلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لونزل لبينه
قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثانى انا لا نسلم ان البقاء
فى الفروع للاستصحاب بل (البقاء فى الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء
هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور
المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان
لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير قال علمائنا التمسك بالاستصحاب
على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل

٧ فكما ان الحادث لا يستغنى عن علة الوجود فكذا الباقى لا يستغنى عن علة البقاء ولا نسلم انه يكفى فى الدوام علة الوجود لجواز ان يدوم على وجود زيد ولا يدوم زيد سلمنا لكن لانسلم ان دوامه ليس بجديد لانه لتضمنه ازمنة متجددة متجدد منه

ويصح اجماعا كما نطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثانى عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لا يلاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعى و بعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد (الثالث قبل التأمل فى طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم فى دار نا بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر (الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق) فى كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب ما مر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين

﴿باب المعارضة والترجيح﴾ لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفى (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (ففيهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه

٢ ولو دفع التعارض بان عمل باحدهما دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح او بهما لاجتمع النقيضان وان لم يعمل بهما لارتفعا منه

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان اوسنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيهما لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * وقوله * فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا * تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحري) كما سيأتي في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة رضي الله عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين اربع ركعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الاهذه الحميرات وايضا روى عبدالله بن ابى اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه (فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه (قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ماقال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته والاخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا بجانب الحرمة الا انه لم يجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام (واما الاثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لايمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطواف ولا بالكلب للضرورة فى سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه اولبنه فى اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك فى طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا مالم يغلب على الماء وقيل فى طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزواله الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلاف اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو) اى التعارض فى الكتاب والسنة (امابين آيتين اوقرائتين فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم وارجلكم * فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسنتين) قولين اوفعلين

اومختلفين (اوآية وسنة مشهورة اومتواترة والتخلص عن التعارض) اى دفعه
و بيان انه غيرواقع وهوغيرالترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض التناقض
الذى يتضمنه يندفع بمايندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غيردفعه من جهة
الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبرالاخر (امامن قبل الحكم
اوالحال اوالزمان امالاول فامابان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد
الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة المال المدعى بين المدعيين
المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون
احدالحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما فى آيتى اليمين) فى البقرة *
لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وفى المائدة
بماعقدتم الايمان * فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة القلب
اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقداليمين وهو الخبر
الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية
لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها الى الاخروية
ولان المنوط بالعزيمة هوالعقاب لاوجوب الكفارة ٩فان اليمين مما هزله جد
(واما الثانى وهو التخلص من قبل الحال (بان يحمل كل) من الدليلين (على ٩ فلوكان وجوب
حال حمل قراءتى التخفيف والتشديد فى) قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى الكفارة ايضا منوطا
يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) بالعزيمة لما وجب
فان قراءة التخفيف توجب الحل بعدالطهر قبل الاغتسال والتشديد يوجب الكفارة فى اليمين
الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس هازلا لانتفاع العزيمة
لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فى اقل فى الهزل منه
منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو
المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام و به
يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اى ورود الدليلين (صريحا)
وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ)
للمتقدم منهما كآيتى العدة الاولى * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن * والاخرى * والذين يتوفون منكم * الاية قد سبق فى بحث
العام (اودلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه
الصلوة والسلام مااجتمع الحرام والحلال الاوقد غلب الحرام الحلال
(وعقلا بانه لوقدم) الحاظر (لتكرر التغير وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة
القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعتنا لا فى اصل

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح التأخر فتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن النافي لما مر) من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابطة في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو وان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قال (ان لم يعرف النفي بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفي (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه الصلوة السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل تفرع الشهادة ٩ على النفي (اوما في) معارضة (القياس) عطف على قوله في الكتابة (فلانسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لامدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (ولاتساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بشرط الاتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل باي هماشاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق وللقلب المؤ من نور يدرك به ماهو باطن لادليل فيرجع عليه (واما

٦ والاول ان قوله تعالى خلق لكم مافي الارض جميعا يدل على اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص من عمومها مالبس بمباح فقد ثبت الاباحة الشرعية في الكل ويكرر النسخ حقيقة وذلك اذا تقدم الحاظر على المبيح فان الحاظر رافع الاباحة الشرعية والمبيح رفع الحظر فيكرر النسخ منه

٤ المراد من المثبت ما اثبت امرا عارضا والنافي ما ينفيه ويبقى الامر الاول على ما كان عليه منه

٢ بان يأخذ الماء من نهر جار وحفظه ولم يغب عنه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم لابظاهر الحال ويحتمل ان تكون الطهارة بناء على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات ٨ منه

٩ مما يعرف بدليل يكون اقرب الى الصدق تقبل الشهادة عليه والا لاتقبل منه

وانما يترجح المثبت ٩

الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اى عالا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلوة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجود لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه الصلوة والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح مالم يثبت انكار روايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على مالا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما القطعية حكم اصله لايقال الظني لايعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولايكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالته الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما بنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي ¹ واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما القطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما القطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

---

¹ لانه يعتمد الدليل بخلاف النافي وكان اقرب الى الصدق ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي منه

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف في الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا في الاخير) اعني القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس) ان الاستحسان اذا قوي اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترطها لظهور جانب الصدق (والثاني قوة ثباته) اي الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا في) صوم (رمضان انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعي (انه فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكوة عنده بهبة جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا في مسح الرأس) انه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات) اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف

وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اي عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ماليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اي سببا الترجيح (فالذاتى) اي الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى) اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولى فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله (وقيام الحال به) اي بالذات ومايقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى مايقوم بنفسه فلو رجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة (فان قلت ماذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن (قلت اشير في تفسير الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولاشك

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لاتوجب ترجيحا) ككثرة الايات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة (مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية و يشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الوالد مع الولد فان القصاص لايجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لايجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لايتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام عنده) لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان المعتبر بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا التعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد من انغلط) اذ كل منهما يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لايكون الا بالوصف التابع لابالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل (فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية و يكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لاتحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لامدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لابالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لايقع الترجيح بين روايتين (بكثرة الرواة مالم تشتهر) اى مالم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) اى بنص اخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل ﴿ المقصد الثانى ﴾ من الكتاب (فى الاحكام ومايتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام ومايتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان فى مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد ممايتعلق بالاحكام العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تعلق الوجوب وبالشروط تعلق الوجود وبالسبب تعلق الافضاء وبالعلامة تعلق الرقة فالاحكام تعلق بالكل منه

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجاز فيتنا ول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص ما يقصد به الافهام ولم يقصده عن هو منتهى للفهم فلا يطرد فيزيد بالاقتضاء والتخيير اي اقتضاء الفعل اوتركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره اي باعتبار تعلق شيء بالحكم ككونه دليلا له اوسببا اوشرطا اومانعا اوغير ذلك فزيدا والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قال (وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اوالوضع فهو) اي الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفي و) الثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثرا له) لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة (والاول) اي ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اي في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخروية) اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والاخرة

٩ يعني ان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي واختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به افهام من هو منتهى للفهم قال لا يسمى الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهيء للعلم وفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او بالكلام المقصود منه افهام من هو متهيء للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقصده من هو منتهى للفهم فلا يطرد قال يسمى الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة

اذمن البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر
على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة (قلنا
لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففى حكم
المستثنى كما سيجئ فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط
(والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره)
وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة
فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل
موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث
لا يوصل اليه ٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا
ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا
فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه
وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل (والثانى) وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة
وهى ما شرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا)
على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (مع المنع) من الترك
(بقطعى) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظنى) من الادلة
(فواجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة
ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة فى الدين) سلكها الرسول عليه
السلام وغيره ممن هو علم فى الدين قال النبى عليه السلام عليكم بسنتى وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى وان لم تكن طريقة مسلوكة فى الدين
(فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله
فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اتيانه (فمع المنع)

---

٩ فان الصحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا منه

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة منه

٤ بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه منه

فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع منه

من الايتاء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الايتاء
والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقرينة ان الكلام
فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو
ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية
وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه
يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولوسلم ففى الرجحان
والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كاباحة
الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانهما من
صفاته ايضا اذالانتفاع والوطئ فعل المكلف ولامنافاة بين كون الحكم صفة
لفعل المكلف واثراله فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح
لان التكليف الزام مافيه كلفة ومشقة ولاالزام فى الاباحة قلت ذلك
من باب التغليب فان قلت لايخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف بهذه
الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة اوالمباحة فلا معنى للتخصيص
بالعزيمة قلت اتصافهابها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه
المقاصد الاخروية ولايلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها
مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى
لاالثانية اذلارخصة تسمى سنة اوحراما تستوجب العقاب والثانى
كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا
وبالذات ولايكفى وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذاقسم من
حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يوجب تقسيمه
الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية
التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها
ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة
المبنية على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذاعرفت ماذكرنا من مفهومات
الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكره) بالقول اوالاعتقاد (و) يكفر
(مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل
الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق)

الفرض (على) مالم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع فى مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لا ان كان مأولا) فانه لايفسق ولايضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل كان بدليل شرعى متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم اللزوم كيف وقد سقط مافى ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف فى طرق الاسقاط لاينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاغراض عما عداه والتوجه اليه فى الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لاتبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما فى خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهم وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لايتعدد ها معلوم ومن حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعينات وان كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لايلزم الا عملا) اى لا علما (فهو كالفرض العملى الا فى الفوت) اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك بل فى ان جاحده لايكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون ايتاؤه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي اوظنى كقولهم الصلوة

واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب يستحق (العقاب) للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الاان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد وتاركها لا يستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذن وغيره لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه الصلوة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مخصصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها سيأتي (وهو دون) سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضي فيه ويعاقب فيه على تركه كقوله تعالى * لا تبطلوا اعمالكم * وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان النذر قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاولى ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع تركه مرة او مرتين وفي اتيانه ثواب وفي تركه اساءة وكراهة وعتاب لا عقاب وهي مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هي ما لم يواظب عليه السلام على ذلك وفي اتيانه ثواب وليس في تركه شيء والثالثة هي التي من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفي اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكد وفي تركه نوع عقوبة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس منه

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ماصار لله تعالى فعلا اولى وانما قصد احترازا عما اذا شرع فى الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال اوحذف المضاف وفى الثانى يلاقى حرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى)وهو (الى الحل اقرب و)النوع الثانى (تحريمى)وهو(الى الحرمة اقرب)والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة كقوله عليه السلام *من ضيع سنتى لم ينله شفاعتى *فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام * شفاعتى لاهل الكبائر من امتى* قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصته وهى ماشرع ثانيا مبنيا على العذر وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقية لكن (احدهما احق بكون رخصته من اخر ونوعان من المجازى) يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الاخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

من قسمى ما يعتبر فيه لولا بالذات المقاصد الاخروية هو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فسمى رخصة ويقابلهما العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى وباصلها للمكره رخصة لانه غير اصلى بل هو مبنى على اعذار العباد منه

الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والافغيره (اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه انه يوجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق فى نفسه يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجران قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز الدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسق ظاهرا فان اسلامهم يدعون الى ان شكا فى قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثانى فما استبيح مع قيام سبب) العزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينا فى حكمه الآتى (فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى (قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (وحكمه) ان (العزيمة)

فيه ان الحرام ممنوع التعرض ولهذا ليس ممنوع التعرض فلا يكون حراما وهذا ليس الا فرق لفظى منه

اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو
حاصل فى العزيمة ايضا فاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة
كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه
بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره
على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره
الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر
وانما كان الاول احق بكونه رخصة هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم
لكن تراخى حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق
المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع
المحرم وليس فيه شبهة كون اباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة
مجازا وهو اتم فى المجازية و ابعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا)
اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصرار) هو الثقل الذى يأصر صاحبه
اى يحبسه من الحراك جعل مثله لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشتراط
قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرايعهم
من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد والخطاء وقطع
الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع
السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
(فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع آخر) المراد السقوط عن بعض
الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن
حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم)
فانه بيع والاصل فى البيع ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه الصلوة والسلام
عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر البياعات لكنه

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة للمضطر والمكروه) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر و مات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في الكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي (قيل وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى * الا ما اضطررتم اليه * وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه (فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحققة لقوله تعالى * من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان * مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه (ليس استثناء من الخطر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مسئباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (كقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسدة لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

ما سقوط الحرمة في المضطر فبالنص لاستثناء واما في المكره فلان فيه نوع اضطرار ذا كان ملجأ اذ فيه خوف تلف النفس كحالة المخمصة فيكون داخلا تحت النص ويا نت بدلالة النص ن اقتصر الاضطرار مخمصة لما فيه من لخوف المذكور ايضا الله اعلم منه

فان اليسر معارض اذ مشقة السفر معارضة بمشقة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالتــه (فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير (اجيب بان الثواب الذى يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل الذى هو عزيمــة سقط فى مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعــا للحدث السارى الى القــدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمــة لا تبقى مشروعة فيه) وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة (فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح آخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى غير المشروع (قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ماذام متخففــا والثواب باعتبار النزع و الغسل (واما الوضعى) عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه نوع خفأ عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفى (فالمتعلق) اى الشئ الذى تعــلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الآخر) وهو الحكم التكليفى (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اى فى الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثر فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الآخر (والجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده (فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأ له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركــن كالتصديق للايمان (و)

الثانى (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذروان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع مايقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل في الشئ ومعنى الزائد مالا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد مايكون خارجا عن الشئ بحيث لاينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به مالا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى الاعتبار الزائد (اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان) فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لايسقط حال الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لايكون عندهم مؤمنا (واما العلة) وهى لغة المغير كالمريض لايقال المريض قد يولد مريضا الا انا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعى سمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به مايضاف اليه وجوده كالشرط (ابتدا) خرج به مايضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخلت العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وليطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنامن) فرق بينهما و (جواز التراخى) اى تراخى الحكم عن العلة (اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا لوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز باكثر لان الشرعية بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

قيل ان القول بالتقارن يمنع اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الاداء قلنا الغناء بدوام اليد والمال يصير زكوة تأييدا لليد لما عرف ان الصدقة تقع اولا في كف الرحمن فالمقارنة ممنوعة منه

فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول (قلنا اولا بعدية الا يجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع و الخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا (وثالثا قبول الفسخ يستدعى وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلة اصلا وان وجد احدهما منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة واذا قال (اما علة اسما ومعنى وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع) اى العلة (له) اى الحكم هذا تفسير العلة رسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة (فيه) اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى) الحكم (عنها) اى عن العلة هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما (للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة اسما ومعنى) للوضع والتأثير لا حكما لتراخى المعلول اعنى لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى او رتبى فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية والتقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعنى علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشترى موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما التراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

اعلم ان المعتبر فى حقيقة العلة ثلثة امور الاول اضافة الحكم اليها والثانى تأثيرها فيه والثالث حصوله معها فى الزمان وسميت بالاعتبار الاول علة اسما وبالاعتبار الثانى علة معنى وبالاعتبار الثالث علة حكما. منه

المتصلة والمنفصلة لامقتصرا فيظهر كونه علة لاسببا اذ السبب لايستند اليه الحكم (فان قيل هذا القول بتخصص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع (قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما لماسبق في مباحث مفهوم المخالفة اذا لخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لودخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب اذ المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا و يستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى مايحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة والمؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له و ينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة الترادف الآلام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كرض الموت بعينه (والرمى) المفضى بواسطة المضى في الهواء والنفوذ في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (والتزكية عند الامام ابى حنيفة) فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الاانها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فللشبهة بخلل قضاء القاضي (وقالا التزكية ثناء ليس بتعدو لاضمان الابالتعدى ولذا لاضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين (قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعانى (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبهه بالسبب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره فى ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لتراخى حكمه فان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكما لتراخى حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والالم يجز الاداء قبل الحول ٢ ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخى رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشرى القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كحكم المقتضى الى المقتضى ولاشك ٤ ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب وملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذا لتوسط ينفى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كآخر جزئيها) اى العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك) اى معنى لتأثير كل منهما فى العتق اما القرابة فلانها مؤثرة فى الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فبأعلا هما اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اى لو كان النصاب سببا حقيقيا لم يجز الاداء لانه قبل العلة منه

٤ جواب عما يقال اضافته اليها غير كافية بل لابد من وضعها له ولا وضع ههنا لابين الشرى والعتق ولابين الملك والعتق كما لا وضع بين الشرى وملك المتعة منه

للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما آخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ يتراخى الحكم عنه واما آخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما) لا معنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصتهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما الوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى او ابغضتنى فانت كذا الوقوع الجزاء باختيارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة (او لاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركب منهما العلة) كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه وهو قريب احدهما فانه يعتق عليه ولا يغرم لشريكه قلت الملك ههنا آخر الوصفين وجودا وقد حصل لا بصنعه فلا يضاف الى الضمان منه

هو الجزء الثاني الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر (وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة كلا ولو سلم ان له تأثير الكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه و بين المعلول علة ولا تخلل ههنا لانه بعض العلة. (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجئ امثلته فان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له وتأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة و يخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعي) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كالعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه اما في الحال او في المآل والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة او لا والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب

فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع ليتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيق وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب اووجود اليه) اى وجوب الحكم اووجوده (وضعا) متعلق بالا نضياف (وبلا تعقل التأثير فى الحكم) كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلاانضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله اووجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لاعلة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته فيها اما الحقيقة فهى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع بتراخى وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب الحقيق (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لاسبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا صار كما اخذه فارسله اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على الصيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له) اى للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون فى حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبى (اصعد الشجرة وانقض ثمرتها لتأكل) انت) اولنأكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه فى الاول ومن وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (فى حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم بلا وضع (لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما فى بدل المحل لانه حكم التسبب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) ككونه ايجاد الشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع المتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لاثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولاحرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لواعترض على فعله مايمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ماذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الوحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين أو شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لانه ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان شهادة لم يوضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم يفضى اليه) لا في الحال بل (في المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة الكمالية عليها (كالتعليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء

يكون سببا مجازيا (الجزاء في) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي (للكفارة لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الاعند وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الاعند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده تكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشيء بمايؤل اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزا في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا بسببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا بسببه ليكون السبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اي تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حالا (فلا يبطله) اي فحينئذ لا يبطله تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه

لما كان المعلق بالشرط واليمين ليسا سببين في الحال لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب في الحال ولا يحتاج الى المحل عند التعليق خلافا للشافعي لانهما سببين في معنى العلة هذه منه

حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل القبض وايضا ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جاز بيعه فيكون للقيمة شبهة الثبوت منه

هذه ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها

وهو اسهل واولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى انه لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علته صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهه فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافى لها زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لا هى) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء

ثم آخر ودخل بها ثم اعادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق
سعد

يعنى ان تزوجتك فانت طالق يقتضى ان لا يكون المحل ثابتا فى الحال لان التعليق ابدا لا يكون الا لامر مستوجد سعد

مثلا الطلاق المعلق بالتزوج هو ممتنع الثبوت فى الحال لانه قبل وجود علته وهو النكاح فيمتنع شبهة ثبوته ايضا بخلاف المعلق بغيره اذ لا مانع فيه عن شبهة الثبوت فيستدعى محلا بخلاف الاول فافترقا
سعد

ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو
كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول
بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير
سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر
مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة
قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من
انه لاعبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا
او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام
في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام
الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل
الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى
معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل
للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب
عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق
والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل
وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ما سوى الله تعالى من
الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به
يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب
ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى
هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته اوغير ذلك مما هو ازلى
ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى
جميع النقايص (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الافاق
والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر
والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان
قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي

اى جميع الاحكام
وهذا اختيار الشيخ
ابى منصور الماتريدى
وقال جمهور الاشعرى
للعقوبات وحقوق
العباد اسباب يضاف
وجوبهما اليها فاما
العبادات فلا يضاف
وجوبها منه
الا الى الله تعالى
وخطابه واما العقو
بات فلانهما اجزية
الافعال المحظورة
فيضاف اليها واما
المعاملات فلانها
انما تحصل بكسب
العبد فتضاف اليه
منه

وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب)
الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل
السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت
عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث
الامر (و) السبب (للزكوة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
هاتوا اربع عشر اموالكم وبتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة
فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وبتيسر الاداء (والنماء) على هذا
التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن
فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى
ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذي
هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر
الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه (وقيل
الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و)
السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤنته ونفقته (و يلي عليه) اى
ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية
ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى
عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له
فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له
فلا يجب عليه اذ لا اخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه
انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب
عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى
اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب
على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهذا نقول في الصبي
والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال
على اعتبار الرأس اذا المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء

سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اي الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فلم يجب الا مرة (والوقت والاستطاعة) ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) في العشر (وتقديرا) في الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثاني) اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن المقبوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه و بين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة (ولذا) اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب للطهارة ارادة الصلوة) لترتبها عليها في قوله تعالى * اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزناء والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيهما من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشراب والزناء فانه يلاقي حراما محضا (و) السبب (الشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان شاء الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب لبقاء ولكن تعلق البقاء بافتقار اليها سبب شرعيتها فيصلح سببا لها منه

لانها تتأدى بالصوم التحرير والصدقة هى عبادة يجب فيها منه

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخوص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه و يغضب على من يزاحمه فيقع الجور و يختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعات كالبيع والنكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (ماتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ماتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه (بلا تأثير) في ذلك الشيء خرج به العلة (ولا افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اي الشرط (اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم اليه كما في العلة (والافضاء) اي افضائه الى الحكم كما في السبب فخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اي يتوقف الحكم كما في الشرط الحقيقي (او توقف انعقاد علية) اي الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود للنكاح و) اما عند تعذره مثل (الطهارة للصلوة و) الثاني (جعلي) يعتبره المكلف و يعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (اودلالتها) اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا مخالف لما ذكر في شرح المغنى للسراج ولا تفاوت في تحقيق الجناية على الصوم بالافطار الذي يلاقي فعل نفسه المملوك له بين الافطار بالحلال والحرام كاربا وشرب الخمر ونظر فيه المنصور القاآني بانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقي فعل نفسه المملوك به منه

ويقصد التأويل ماوقع في تفسير التيسير ان هذه الاية في نهاية القصر وهو ترك الشرط من الصلوة وترك الركوع والسجود والقيام بالايماء على الراحلة وذلك مقصور على حالة الخوف في السفر منه

تعليق له به كالشرط (وسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو مالايعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر فى الطريق اوفى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل القنديل) فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لااختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لايصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه) فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس يرفع المانع بل امور ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليق (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذلااختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به مااذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لافى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولاحادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما فى حكم السبب ايضا لماسبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخير الشرط عن صورة العلة انما هى فى التعليق لا التحقيق كالشهادة فى النكاح والطهارة

في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اي صورة للتوقف عليه في الجملة (لا حكما) اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجوب الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا ابقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر) و يبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اي العلة (معه) اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او لتحقق صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق الذي هو علة (للنسب عندهما حتى اثبتاه) اي النسب (بشهادة القابلة بها) اي بالولادة (مطلقا) اي سواء وجد حبل ظاهرا وفراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام) ابو حنيفة رحمه الله (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لانا نبني الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الا بحجة كاملة) كان النسب كذلك وهى رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزناء التى هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزناء او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز تخلفها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجوده وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات ❊ الركن الثانى ❊ من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى الحسن والقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن و القبح مستعملا فى معان ثلثة

وكان محل النزاع واحدا منهما كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب) في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح (والذم) في الدنيا (والعقاب) في العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولامدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم بترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر في مفهوم الواجب لم لايجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لاينافي استحقاقه) المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق مايستحق تاركه التعذيب لامايعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين في كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما في) صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما (قلنا) ماذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لماتعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لماتعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ماذكرتم (فلا يفيد السلب الكلي) وهو ان لاشئ منهما بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة حيث) لابمعنى انه

لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كانه يحكم على الله تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل (والشرع مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان) مركوز فى الاذهان (لاينكره عاقل) حتى الذين لايتدينون بدين ولايقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها او متعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولانزاع فى ذلك فيبطل قولهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لايقولون بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و (استوى فى) تحصيل (غرضه الصدق والكذب و من قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك و تخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وما هو) اى اختيارهما ذلك (الا لحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب بمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص وانه فاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الانقاذ (الرق برقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ماهو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لاانظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولايجب مالم يثبت الشرع اذلا وجوب الا بالشرع ولايثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظرى لاضرورى لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والاخر جلى اشار الى الجدلى بقوله (اجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو احق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولايجب مالم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هى من النظريات الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات (قلنا اوسلم فله ان لايلتفت ولايصغي ويلزم الافحام واشار الى الجلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لايتوقف على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لاعلى علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب فلم يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة المحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحة جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته فى فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذى سموه حلا (لايدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبها ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى ولا يثبت عندى حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذا تأملت ان دعوى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلابد من التميز بينهما ولا يحصل الا بالنظر فى المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول فى الله تعالى وهو (ان لا يقبح منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفى كل منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شئ) (من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى فى العبد وهو (ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (والجواب) عن الاول من قبل الاشاعرة (بانا لا نسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنا بعدمهما فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبى بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء
الازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود
المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم
من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشر الحنفية
(نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها
(لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن
بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار)
عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم
في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك (هو الشرع)
اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضئ به الطريق
الذى مبداؤه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الالة
لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا
العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان
رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل
الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك
واشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى
هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة
الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص
والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
الغالب (فان قيل) لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى
العلل واللازم باطل (اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها (واما بطلان اللازم
فلصحة القياس بالاتفاق (قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة
موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه
حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق
الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي عليه الصلوة والسلام فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشىء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبي فى اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر فى ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) فى مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجاهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك (زمان التجربة) وهو يمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثماني عشرة او سبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترتدمراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعترعن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلمين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبن عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهى مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الناهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا مهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا بحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمول لقول الامام) ابي حنيفة رحمه الله (لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة على وجود الصانع القادر العالم المريد قطعا (ويعذر في الشرايع) المشروعية الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى (اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لهما سندا يعول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انهما مستنبطة من الآية الكريمة لكنى لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فاعد المسائل اولاثم نبين وجه استنباطها منها (فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق (المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح (الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع (الثالثة ان مجرد العقل لايكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة (الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين (الخامسة ان العقل لايكفي في ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشرايع (واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لماقالوا في جهنم ❊ ربنا اخرجنا نعمل صالحا غيرالذي كنا نعمل ❊ قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يمكن العاقل فيها من التفكر في الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولاشك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص لايتأتى منه الاستدلال بمقدار بعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولوكان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

❊ الركن الثالث ❊ من المقصد الثاني (في) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ❊ ولله ما في السموات وما في الارض ❊ وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها

(و) النوع الثانى (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (وكبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزناء عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشار قوله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن فعنى التصديق هو الذى يعبر عنه في الفارسية بكرو يدن وراست كوى داشتن و هو المراد با لتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس اوتعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لوصدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلوة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحدى جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها

(السنن)

السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها موءنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى الموءنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب الموءنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (منها موءنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم و يضاعف عند ابي يوسف و ينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابعة (موءنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين الموءنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى و يؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل على الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سمى كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره و يحدث منه التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة و يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسئ والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لا متنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ

والناسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اي محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزناء والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الى ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم حظر الدم (ثم انها) اي لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا) اى قائما مقام الاصل (فى) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغانمين) خلفا عنه (اذا عدما) اى الابوان مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه) اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى * فلم تجدوا ماء فتيمموا * نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم) واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعى) فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الالة التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة المتيمم للمتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لعارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر ❊الركن الرابع❊ من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن. (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهو باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفها في الضروريات

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة والنفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة والعقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها قدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة والعقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لايكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة والعقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى عدم قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفيض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثارا لادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نشأ (في الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان في الاخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا اما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيما لا يدرك) قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومن جعله الاباحة اذ ما لا منع فيه فمباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هنالك حظرا او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانهما بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعرى فيعذران) اى الصبي ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الشافى لان اباحة دمه بسبب
الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط)
بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هوالمختار بين الجبر والقدر (كما سبق)
تحقيقه بما لامزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعدماثبت
انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل يجب
ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته
لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى)
وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع
(وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه الذمة فى اللغة
العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل
والذمة حتى صارا هلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم
حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى
وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات
بوجوب اشياء له وعليه فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو
المراد بالذمة (فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام
ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولانى قلنا العقل ليس عينها بل له
مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل
وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيونات
العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا
الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط
(فان قيل فعلى هذا لايبقى لقولهم وجب اوثبت فى ذمته كذا معنى كما لايخفى
(واجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوجوب فلما كان
الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال
التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى
كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان
(قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه
ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان
قادرا على ذلك الشئ
فالاهلية هى القدرة
لكن بمعنى سلامة العقل
والبدن حقيقة القدرة
فانها مع الفعل
والتكليف قبله منه

للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما) اى للوجوب له والوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب (غير مقصود) بنفسه (بل كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن الاداء عنه) اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبى (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلفه واو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافى عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه صلة الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبى (فلا يتحمل) الصبى (الدية)لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) تجب على الصبى (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج)فانهما فى الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (وما لا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

بخلاف العبادات فان المقصود منها الاداء باختيار ولا يثبت فى حقه
منه

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ماهو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلف في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل العبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي المميز العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى * وماجعل عليكم في الدين من حرج * فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول مايعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر رعايه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم لان الشرع اقام البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال (فحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لايحتمل غيره كالايمان او) كان (قبيحا لايحتمله) اى غيرالقبيح (كالكفر اومابينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم (صح من الصبي بلالزوم اداء) اماالاول والثالث فلان في الايمان وفروعه نفعا محضا فلايليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهوموضوع عن الصبي لانه ممايحتمل السقوط بعدالبلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه (فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه او بين زوجته المشركة اجيب باناالانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولوسلم فهمامن ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنالامن احكامه الاصلية الموضوع هو لها اظهور ان الايمان انماوضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انماتعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هوله لامما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كماان الصبي او ورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هوالملك بلاعوض لاالعتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصارالجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهي عليه والجهل لايجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبي (في) حق (احكام الدارين) امافي حق احكام الآخرة فاتفاقالان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك ممالم يرد به شرع ولاحكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لايلزم ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره (ان تلف) فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى (المحجور) مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة (و يصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى * وابتلوا اليتامى (بلا عهدة ان لم يأذن الولى) اى لا يلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم ثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزم العهدة (وان) كان (ضرا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبى مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضر وماقيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل الحكم مادار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن و يملك العين اذا اشتريها له و يملك الاجرة اذا آجره عينا له (ثم هذا) اى الصبى اذ التصرف برأى الولى فيما تردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول

برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولايملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لماقلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام و فى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولايصح بالغبن الفاحش لامن الولى ولامن الاجانب (ثم العوارض) لماذكر الاهلية بنوعيها شرع فيمايعرض عليهمافيزيلهما اواحديهما او يوجب تغيرا فى بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولواريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغير الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لايظهر آثارها و تتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط اوآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع و يفرح من غير مايصلح سببا (لايصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لايكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه و يصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لايعتبر حكمه نظرا الى الصبى اوالولى وايمان المجنون استقلالا لايصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولاشرطا و بهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الا تبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعا له و بقى النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما
فى الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير
ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (و يرتد) المجنون
(تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب
العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة
تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا
اذا بلغ مسلما ثم جن اواسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية اوعروض الجنون (والقياس ان يسقط)
الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات
على الوجه الذى اعتبره الشرع (لكنه) اى الجنون (قيد بالامتداد
استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد اوغير ممتد وكل منهما اما اصلى بان يبلغ
مجنونا اوطار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا
فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابى حنيفة وابى يوسف
مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط
بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف فى اكثر الكتب على
عكس ذلك (وهو) اى الامتداد (فى الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة)
عند ابى حنيفة وابى يوسف (وعند محمد بصلوة) يعنى ان الامتداد عبارة
عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل فى الصلوة لانه وقت جنس الصلوات
ثم اشترطوا فى الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا
اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان
يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى
الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
وافاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس
الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته
على اليوم والليل بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد
(فى الصوم باستغراق الشهر) لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل
الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والا فاقة فيه سوا.
ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا فى الصلوة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير الشيء اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا فى التلويح (اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لا يماثلها فينبغى ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لانه صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ماقالا فى الصلوة على مامر (و) الامتداد (فى الزكوة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال فى الاموال) كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا ولعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و(لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا تصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه مابين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كامر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر فى التلويح لوجوه الاول ان العرض فى المجنون على وليه وفى الصبى على نفسه والثانى انه يؤخر فى الصبى الى ان يعقل ولا يؤخر فى المجنون الثالث ان فى الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبى الغير العاقل الرابع ان فى الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف فى الصبى (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه مالا يحتمل

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهليـة (كنفس وجوب
الايمان)فانها لاتحتمل السقوط بوجه على ما مر (فاذا اداه)اى الايمان
كان فرضا (واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه اثواب الفضائل
يسقط عنه (ما يحتمل السقوط)عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب
اداء الايمان)حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا
وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة
والتبرعات والزام المعاملات اوحقوقها كما سبق (فلا يقتل)الصبى (بالردة)
فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته (وكوجوب القتل)حيث يسقط عنه
ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به)
اى لايكون الصبى محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى
لايصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله (وحرمانه)عن الارث
(بالرق والكفر)ليس لعهدة عليه بل (لمنافاتهما الارث)اما الكافر فلانه
لاولاية له وهى السبب للارث على مايشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا
عليه السلام (وليا يرثنى)واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه)
اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى)على غيره لان العجز ينافى
الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته)لاعلى الولى كما فى المجنون
لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته)وهو
اختلال العقل آنافآنا لالمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء
ومرة بكلام المجانين فيخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو)بعد البلوغ
(كالصبا مع العقل)فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الافى بعض منها فان
فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم
يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له
على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير
فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لاحد له مثله والحق
للجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبى العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع
بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا
(ومنها النسيان)وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من
شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لايتمكن من ملاحظتها الابعد
تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو او بدونه خطأ
كما فى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغى (وهو) اى النسيان
ليس (منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولا عذرا فى حقوق
العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذرا
(فى حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه
كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة
فلا يكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم
لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لاداعى الى تركها لكن ليس هنالك مايذكر اخطارها بالبال او اجراؤها
على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلوته
اذ لاتقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى
فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعى غير
اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى
الاعضاء (وهو) اى النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة
لاتسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر
فيه (يوجب تاخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد العقل حالة النوم و(لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه لولم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطبع داعيا الى الاكل لم عوتب آدم عليه السلام باكل الشجرة ناسيا قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما قلت انه كان بتقصير منه اذ لم يكن مبتلى بانواع مختلفة حتى يتعذر عليه الحفظ وانما منع عن شجرة معينة بخلاف الصائم فانه مبتلى بانواع وفيه بحث منه

لقائل ان يقول لو كان النوم عجزا عن استعمال القدرة لما انتقض تيمم النائم المار على الماء منه

الالحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف
بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه)
لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته
في الصلوة) اي اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح قرأته
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى الكلام
حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال
النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغنى ان عامة المتأخرين على ان
قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء
فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها
بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له
ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه
لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعي
يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم
عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق النوم)
واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة
الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال
كلها) اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل (ولندرته) اي قلة وقوع الاغماء لا سيما (في الصلوة يمنع البناء)
يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من
غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء

انما ورد فى الحدث الغالب اوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اى شيئا من الواجب كما فى النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا (وهو فى الصلوة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لاالصوم والزكوة) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا اوسنة (ومنها الرق وهو)لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمى) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء)اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى (ابتداء) فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبد عبيده مبتذلين كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لايتجزى ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الاخر حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لايتجزان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها لحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان اللميان والانيان قائمان عليه واى توجيه لما فى التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويخلى العبد لنفسه فى البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم التجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزى اتفاقا فاين علما ثنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق

سار فى حال البقاء ثابتا
بحكم الشرع حكما
ن احكامه من غير ان
عى فيه معنى الجزاء
ى يبقى العبد رقيقا
ن اسلم فالخراج
يتبدأ على المسلم
ونه بطريق العقوبة
كن يبقى عليه اذا
ترى ارضا خراجيا
ونه من الامور
كمية بقاء منه

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه و حقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتى العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا اوغيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلا ن لا يملك المال اولى وفرع على الثانى بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه

حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام فيتوقف العتق الى اداء السعاية حتى سقط الملك ولا يتضرر العتق اذ هو لا يثبت الا فى الكل لعدم التجزى منه

فى الكل والا يلزم الاثر بدون المؤثر ولا فى بعض المحل لان العتق غير متجز فلا يثبت العتق اصلا والاعتاق ثابت فوجد المؤثر بدون الاثر وهو العتق منه

فعنده لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل بل يصير كالمكاتب فيخرج الى الحرية بالسعاية بلا رد الى الرق بالعجز كالمكاتب منه

والحاصل ان الاعتاق ازالة للملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة والملك متجز فالاعتاق متجز عنده وعندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق وهما لا يتجزيان فكذا

لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم فى الرقيق الكامل واما فى المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبى فى حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا فى الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (ولا ينافى مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحيوة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون من الارقاء) (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما فى الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة خبره عليه لحصانته من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حيوته لانه مالك لهما فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل فى النفس والمال

اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اي الى الذمة لا بمعنى ان يستسعي لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى اوتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان اوامة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد على البناء للفاعل (الا اثنين) حرتين اوامتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار انكاح بالرجال اجماعا

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه يملك المال نعمة مبنية على الحل فينتصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح (فينقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا تزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (وبتنصيف النعمة تتنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل في خيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتتنصف الحدود) فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف يكمل الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه فى الرضخ فصح فى حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ماهو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافى ضمان ماليس بمال) اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليها نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية فى جنايته خطأ) لانها صلة فى حق الجانى اذ ليست فى مقابلة المال او المنافع واذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل) وجب دفعه جزاء جنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام (والعبد كالحر)

فلا يرد به ان الرق ينافى مالكية المال فكيف اشترك العبد فى الغنيمة منه

جواب سؤال ان الامان تصرف فى حق الغير فى الاغنام والاسترقاق ولا ولاية للعبد على الغير منه

في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لا يعدمان الاهلية) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلوة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والجنابة (والحرج) اي لما كان في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اي الصلوة (دونه) اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة (ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء (وهو لا ينافي الاهلية) اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (لكنه) اي المرض (يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصانا كاثبتين في الصلوة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة الخلافة) اي خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

وقيل انما جعلهما لان احكام النفاس مأخوذة من الحيض منه

واما اذا لم يستوعب النفاس يوما وليلة فانما وجب القضاء للصلوة مع عدم الحرج كيلا يخالف الفرع الاصل لان حكمه مأخوذ من الحيض منه

ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر للحرج قبل حكمه مأخوذ من الحيض فيكون مثله وفيه ان الحرج في النفاس موجود دون الحيض منه

ولما ثبت الطهارة في الصوم بخلاف القياس لم يتعد الى سقوط قضائها مع انه لا حرج في القضاء بخلافها في الصلوة فانه على القياس فيتعدى الى سقوط قضائها مع ان فيه حرجا منه

اول السبب (بقدر ما يصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار مايقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لايتعلق به حق الوارث والغريم مثل مازاد على الدين او على ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت هو متصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع المحابات (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (مالا يحتمله) اى الفسخ يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الداين فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق انه ينفذ على وجه لايبطل حق الورث فى الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثانى لا الاول (والقياس ان لايملك) المريض (الصلة) هى تمليك مال الى الغير بغير عوض مال كالهبة والصدقة (و) ان لايملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكوة وصدقة الفطر (و) ان لايملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع الوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت) الاية ثم نسخ هذه الاية (وتولاها) اى انتصب لبيانها حيث قال الله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) الآية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية / كما قال ان مت فهو حرا لا ان اعتاق المريض ينفذ فى الحال دون المعلق منه

ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه منه

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقال تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لا وصية للوارث نفي جنس الوصية فيقتضي ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضايح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم الحيوة في احكام الاخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب (و) الموت يسقط (ماشرع عليه الحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلاة فالموت اولى (الاان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينافى الذمة) فانه لايبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الاان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه اوكفيل يؤكد به الذمم وحينئذ تصيرذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذاانتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بهافى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانماضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظر الغرماء (و) لايسقط (حقامتعلقابالعين كالودايع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانماالمقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ماشرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ماشرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجزفلا ينافى الحاجة (فيبقى ماتقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه واذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى تجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين امااذاكان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين بره (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يتقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ماقصرفيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقدنص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى *من بعد وصية يوصى بها اودين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لواحياه الله تعالى فاوجده فى يدورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ماوجب من المال ابقا بلة ماليس بمال فهوصلة سعد

فان قلت الذمة عبارة عن النفس المعاهد والعهد انمايكون من الحى والموت يهدم قلت ان هذه التسمية تبرعية لا لغوية وكم من معنى اصطلاحى ينافى اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشئ لايستند الى ذاته منه

حتى لوظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان يأخذ

لان الوارث خلف عنه فى المال فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام * من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار * (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاء) اى مال ابقى بدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى فى قبره يتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام * يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان الزوج مالك لها تبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت (فان قيل المملوكية وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له (والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى * ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا * جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

[margin:] يحصل ايضا بدل الكتابة لايفاء ديونه ينجى من العذاب يحصل الولاء منه

اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء (فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا (قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى لا يضمن شيئا للباقين لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتدا (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اي بعض الورثة (خصما عن البعض) الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

فجعل موروثا لامكان التجزي والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف حالهما كالتيمم يفارق الوضوء في ايجاب النية لاختلاف حالهما بالتطهير والتلويث كذا ههنا منه

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون بكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم * وانما ينكر جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى * وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا * ومثل هذا لا يكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر (اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار
مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم يفيده البراهين
القطعية فتدبر (فديانته) اعتقاد الكافر (فى حكم لا يقبل التبديل) كعبادة
الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته
(فى حكم يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلوة والسلام
* اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (الخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا)
لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)
بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها
ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به)
اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح
ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزناء شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا
النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحد قاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا
لصحته بذلك المعنى (ولا يصح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا
بمرافعتهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم
ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم
جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد
بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال
شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به
الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلا يثبت سببا له فى اعتقادهم وديانتهم
لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا
عنه) لجواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض
فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين
الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانتهم ايضا قال الله
تعالى * واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * واستحلالهم الربوا كاستحلالهم
الزناء مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله (او استثنى

من العهد يعني ان الربوا مستثنى من عهودهم قال عليه السلام الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اي لا يصلح عذرا (لكنه) اي هذا الجهل (دونه) اي ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذي الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدر الذي يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اي كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (كجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغي (باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اي للباغي (منعة) اي شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعه قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (و يجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو من الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلا سقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق واوفى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (ولا ضمان لماله المتلف) عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى * ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او فى) موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى ندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولابد فيها من الظن

ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لايجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لايتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا و بين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر الينا) فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لايجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى * وما كان الله ليضيع ايمانكم * اى صلوتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لايصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لايلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لايلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

بهاعذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع)
اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل
العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة
سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه
اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء
او بما يتخذ من الحبوب والعسل و بشرب الخمر مضطرا او مكرها (فيمنع
كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع
والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من
اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور)
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا
النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * وهذا الخطاب حال السكر لانه
ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به
فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال للصاحى اذا
سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب
(فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها
من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا
عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير
والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لا ردته) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم
الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود
والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى اوقذف حال السكر اما الاول
فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى
فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لا يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر بما يحتمله
اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا

كالبنج ولا فيون اه إلا ان فخر الاسلام وكثيرا
من العلماء ذكروا البنج
من امثلة المباح مطلقا
وذكر قاضى خان
فى شرح الجامع ناقلا
عن ابى حنيفة
رحمه الله ان الرجل
اذا كان عالما بتأثير البنج
فى العقل فاكل فسكر
قال يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل
على انه حرام وفى
المبسوط لا بأس بان
يتداوى الانسان بالبنج
فاذا اراد ان يذهب
عقله منه فلا ينبغى له
ان يفعل لان الشرب
على نية السكر حرام
سعد

فلا يصح لانه علق
الخطاب بحالة منافية
فيتعلق الخطاب
بالسكر كابتداء الخطاب
فى حالة السكر لا يقال
جاز حمل السكر على
مبادى النشاط
لان سياق الاية وهو
قوله تعالى حتى تعلموا
ما تقولون يأباه لانه
يدل على ان الخطاب
يتوجه حال زوال
العقل وقيل لا يأباه لان
الغرض ليس نفى العلم
عنه بالكلية بل حتى يعلم

٤ للغضبان اسكت حتى ماتقول تعلم فان

وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لايكاد
يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده)
اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام)
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لايرتد بكلمة الكفر
ولايلزمه الحد بالاقرار بمايوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابوحنيفة
(لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لايميز بين الاشياء ولايفرق الارض من السماء
اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ بها الحد
(ومنها الهزل) فسره الشيخ ابومنصور بما لايراد به معنى لاحقيقي ولامجازي
بل يراد خلاله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له
يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق
تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه
الحقيقي او المجازي ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه
التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد
انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لاذكره في العقد) لانه لو ذكر
فيه لماحصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس
بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه
(وهو لاينافي الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولااختيار
المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لايختار ثبوت الحكم ولايرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشي
مثلا يختار ذلك ولايرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله
تعالى لا برضاه ان الله لايرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات
اما عقايد) او اخبارات او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان المقصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا
فعقايد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا
على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على

قلت تكليف من لا
عقل له واقع فان قتل
الطفل واتلافه
موجب للضمان
والدية من ماله على
وليه قلت هذا ليس
من باب التكليف بل
من قبيل ربط
الاحكام باسبابها
كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر فظهر
ان الخطاب يتوجه
على عديم العقل
كالسكران ولايتوجه
على عديم العلم كالنائم
او المغمى عليه بعدم
الفهم وهذا خلاف
المنقول لان عديم العلم
اولى بالخطاب من
عديم العقل والحق
ان السكران غير
مخاطب حقيقة بل لما
امت قدرته بسبب هو
وجه من جهة العبد
عدت قائمة زجرا عليه
في حق الاثم ووجوب
القضاء باعتبار
الخطاب هنا فلا
اشكال سعد
ى يحتمل ان يتبدل
اعتقاده وان يتبدل
حينئذ الثاني وفيه يلزم ان يثبت الاسلام لمجرد التصديق بلا اقرار سعد

(ان)

ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار * انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم * فلا يردان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لا لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اي سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا (واما انشاآت فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اي المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا (على الاعراض) بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اي على الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اي للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار (ففسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة (احدهما) اي احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا بشئ اصلا لكونه كذبا منه

التواضع عبارة عن وضع كل واحد من العاقدين رأيهما على شئ منه

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه فى ثلثة جاز لان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى لم يقع فى خاطريهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح (واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه الاول الهزل فى القدر والثانى الهزل فى الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالاخر فيقتضى ان يفسد العقد وقد جدا فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و(بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال وفى الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل فى الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمنا وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط
مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد
لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ)
عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة
وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر
اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله (فنه
مالا مال فيه كالطلاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة
الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة و بين المولى والعبد
بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته
او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار و يكون ذلك هازلا وهكذا في
النذر فكله صحيح والهزل باطل *لقوله عليه الصلوة والسلام* ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين *وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين
والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين
والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط مبني على
السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند
انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى
لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف
مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه)
اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في
الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم)
و يجب مهر المثل للحديث السابق (او في قدر البدل) بان يتواضعا على
ان يذكر في العقد الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض)
عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء)
على الهزل (فالف) اما عند هما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع و وجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضر هما شئ) من الاعراض والبناء (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله اوفى قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و) فى صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذلا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لايثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لايصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) فى صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى قياسا على البيع وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتاق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان تخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف اوخالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا
اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة
خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل
الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا
على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق
وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا
في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه
لااثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق
ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لايثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق
التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من
شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافي كونه مقصودا
للعاقد بمعنى انه يثبت الابالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر
الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت
وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لاالمال وهذا لاينافي
الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على
مشيئتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على
ان الخلع لايفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل
الابراء) اى ابراء الغريم اوالكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه
الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل
يبطل (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل
ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم
الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على
الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم
(ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل
على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلايكون سماويا وهو لغة الخفة
والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا اوغضبا
فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول

ارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو بتخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا محمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الاخرة (و) لا ينافي السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتهم ورأيتهم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا (في حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرأ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها من المؤمن في الاخرة من الله وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت ما لهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لاواجب وانما يجوز لولم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته المنبالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فافوقها سيرا وسطا (وهو لاينافى الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه يخلو عن مشقة ما اقله التحرك لثوامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ماينفعه الصوم كالتخمة ومنه مالايضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الا يبض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر فى قصر اداء ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار فاذا فاتت لزم الاربع وقدمر بيان تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز (عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كان مافات فى السفر لايقضى فى الحضر الاركعتين فان السفر والحضر لايغيران الفائتة لان ماثبت فى الذمة لايتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (فى تأخير) وجوب اداء (الصوم) الى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر لكونه (اختياريا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل ايضا الفطر (لمقيم صائم سافر فى رمضان) قيد المسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ماتقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة

لقوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا نص على اثبات الولاية وذلك بالحجر علية نظرا له كالصبي والجواب ان المراد بالسفيه الصبي الذى عقل بالفعل عن ائمة التفسير منه

فى وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة (بخلاف المريض) اذ تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم فى رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ماروى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم العمران والقيـاس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفى الاقامة قبل الثلثة) اى قبل ثلثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع سهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ماليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتى الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود قصد ما قاله ترك التثبت او لذا عد فى المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لا يخل شئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما فى القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة فى) باب (العقوبة) من حد وقود (حتى) لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأثم) اثم الزناء (ولا يحد) (او رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم قتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع تقصير) هو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعنى (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح و بترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا فى سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لاينا فى عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء فعال كان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجبت الدية) من حيث انها بدل المحل ولهذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة فى ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطى كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعى لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفى لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد فى النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من البشاشة فى الوجه و نحوها ولما كان عدم القصد فى النائم وعدم الرضى فى المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (وينبغى ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اياه فى خطائه ينبغى ان ينعقد البيع يعنى لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختيارى ويفسد لفوات الرضا (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر

كامر وظاهر ان الاكراه بعدمه (و يفسد الاختيار) وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثاني (ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب غما يعدم الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه (وهو) الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار او لا (لا ينافيهما) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي (الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر و يأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة و يأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيا[ر]) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي (والا) اي وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا (بقى الحكم منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المتكلم) ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كأنه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على المتكلم (فان كان) القول مما (لا ينفسخ) اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف (على الرضاء لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اي بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل * طلاق عتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفيء فهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر * فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اي الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة (والا) اي وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اي ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)

اى الاجارة وامثالها (ولا يصح بالاكراه) الملجئ اوغيره (الاقارير كلها) اى من المداينات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزناء) فان الوطئ بالة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (و بعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانها ما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية (اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اى كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل و يرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها اوله مثالان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب)

الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل و يضرب به نفسا اوما لا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله (والحرمات انواع) لما فرغ من بيان حكم الفعل المكره عليه فى انهما عن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان الطرف

المؤمن من الحرمة بالنفسه كأنه قتل بلا كره (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما الزانى المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها (و) الثانى (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجىء) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجىء بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان يعلم سقوطها) (فيرجى) ان لا يكون آثما صرح به فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجىء فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجىء لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التى لا تحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى * الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان * (او) فى حقوقه (التى تحتمله) فى الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) فى جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجىء من الاكراه وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه

يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما الا ان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة و معنى فا جتمع ههنا حقا ن حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقا ن لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا رجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزازه دين الله تعالى واذا كان فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافسا د الصوم والصلوة وقتل صيدا لحرم او في الاحرام (وا في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا و بالاكره لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (حكمه) اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالجبر كما سبق آنفا

الخاتمة في الاجتهاد

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) اللام في الحكم للاستغراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية و بذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى

تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى ان شاء الله وانما لم لقا استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دور الان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد اواخذ الفقيه فى تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيه لغة) اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى مايعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة وتعلما (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ اومنوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص اوعام اومجمل اومبين اوناسخ اومنسوخ اوغيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بل (متنها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها الينا من تواتر اوغيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه فى الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريقه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيها احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ) تارة (و يصيب) اخرى (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأى ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير

المقدور) يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) اى مثل الاجتهاد (في) امر (القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى في امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدي فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة (فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال (واجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ماهو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث (فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق (واجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما قال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة مخالف الامام لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

صلوته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجدلها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لابأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كما حث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) فى اجتهاده (ومصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطأ حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص * احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة * لا تترتب على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور (لاطلاق الخطأ فى الحديث) يعنى ان الخطأ المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به

فى مقام الاستدلال واوسلم ذلك (فقد تخلف هنا مقتضاه) الذى هو الكمال
(المانع ترتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد
ولو خطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه
(ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اى على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء
دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطأ
المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل
من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان
مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد
(لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة
فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا المجوز اولا لو لزم العلم بجميع المأخذ
لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد
بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا ان امارات غير تلك
المسئلة كالعدم فى حقها (والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز
ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب
من الفكر لتشوش او استدعائه زمانا وعن الثانى انا لا نسلم ذلك لجواز
تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى
احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف
او ينعدم فيحصل وللنافى ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل
ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا
واثباتا اما باخذه عن المجتهد وجمع اماراتها التى قررها الائمة وضموا كلا
الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك
اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى
عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل
وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل (واقول
التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى
عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

بليغا و يجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لاادرى من المجتهد لما سبق ❊ قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام ❊ عن نفايس عرايس الكلام ❊ التى رصعتها م شطة العقل ببنان الافهام ❊ وكستها حلل البيان والاعلام ❊ ايدى العبارات والسن الاقلام ❊ ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمان ومائة والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد عليه الصلوة والسلام

الحمد لله الذى منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول ❊ التى لم يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول ❊ الا واحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها بالحسن والبهاء ❊ وفاضت جداول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء ❊ رصفتها فى صفوف السطور ببنان الفاضل الفقيه الالمعى ❊ ورصعتها على صفحة الصحائف براعة الامجد اللوذعى ❊ فريد عصره ووحيد دهره المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه واسبغ على ضريحه مزيد فضله فى اخراه ❊ فى زمن من فوض بيده زمان امن الامة ❊ وقلد بكفاية حمايته استراحة الاقاليم والملة ❊ السلطان ابن السلطان (السلطان عبد العزيز خان) بسط المولى بساط عدله ومرحمته على الانام مدى اوانه وساعته ❊ وقبض على من بغى عن قبول امره وعتا عن تقلد ربقة طاعته ❊ بدار الطباعة العامرة فى اواسط محرم الحرام سنة اثنتين وثمانين ومأتين والف